أسنى المغانم

في

شرح المعالم

بقلم محمد الكرمي

هوية الكتاب

الكتاب : اسنى المغانم فى شرح المعالم

المؤلف : محمد الكرمى

الناشر : هو المؤلف

المطبعة : العلمية ـ قم

الطبعة : الاولى

العدد : ٥٠٠

التاريخ : ١٣٦٨/١/٥

(أسنى المغانم فى شرح المعالـــــم)

بسمه تعالى

قال العالم الجليل الحسن بن الشهيد الثانى (الحمد) كلمة تقال فى التشريف كالمدح (لله) اسم علمى لواجب الوجود المعبود بالحق (المتعالى) هذه الصيغه تستعمل نوعا فى التظاهر بالشىء عن زعم لاواقعيه وذلك مالا يصلح فى واجب الوجود الجامع لكافه الكمالات اذا فالمراد بها فيه انه اظهر علوه الواقعى بما ذرء وكون وشرع (فى عز) العز هو مناعه الجانب (جلاله) الجلال هو الابهة الاخذة بالنظر (عن مطارح الافهام) اى مدى ماتستطيع دركه والاشعاع عليه ومهما توسعت ابعاده والمنظور ان الافهام تقصر عن درك حقيقته والامر كذلك لان الافهام ومهما انشحذت محدوده فلا تحيط بما لاحد له (فلا يحيط بكنهه) وحقيقته وما هويته (العارفون المتقدس) المتنزه (بكمال ذاته) على سعة ابعاد الكمال (عن مشابهة الانام) ومهما بلغوا فى الكمال لانهم بحكم محدود يتهم محدودون فيه (فلا يبلغ) اى يصل الى الغاية (صفته) ونعته (الواصفون) حين يرصدون انفسهم لوصفه (المتفضل) لأنه اعطى فوق حاجة المحتاج (بسوابغ) اى ضوافى (الانعام فلا يحصى نعمه العادون) لسعتها فى الكثرة (المتطول) من الطول بفتح الطاء وسكون الواو وهو المنعم المجزل (بالمنن) جمع منة وهى العطية التى تستأهل بمزاياها ان يظهر معطيها المنة بها (الجسام) الجسامة عظمة الهيكل وتستعمل فى المعنويات بهذه المناسبة (فلا يقوم) اى لايقدر (بواجب شكره الحامدون) له لعجزهم عن ذلك (القديم) فى لغة الفلاسفة كالازلى وهو من لااول له (الابدى) نسبة الى الابد وهو اللانهاية (فلا ازلى سواه) لان كل موجود لابد له من مفيض الوجود

عليه فلابد من فرض موجود وجوده من ذاته ليكون مفيضا ولا يعقل التعدد فى علة العلل ومبدء كافة المبادئ اذا فلا قلم ذاتيا الا فى واحد به تعلل كافة الكائنات (الدائم السرمدى) بمعنى واحد هو اللانهاية وكل مافرض وجوده من ذاته استحال عليه العدم اولا وآخرا (فكل شىء مضمحل) هالك متلاشى (عداه) لان وجوده من ذاته وليس بمجلوب (احمده) اى ابجله بكل صفات التشريف (سبحانه) منزها له (حمدا) مفعول مطلق للنوع (يقربنى الى رضاه) فان الاختصاص بمن يستحق الاختصاص لايعد تملقا كاذبا من ناحية ويعطى جلب مرضاة الطرف من ناحية ثانية وكل ذلك مرغوب فيه عند العقلاء (واشكره) والشكر اخص من الحمد والمدح لانه لايقال الا فى مقابل نعمة تسدى (شكرا) ايضا مفعول مطلق للنوع (استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه) طبقا لما قال تعالى ولان شكرتم لازيدنكم (واستقيله) اى أطلب منه الاقالة (من خطاياى استقاله عبد معترف بما جناه) وهذا القول يقوله حتى من تباعد عن المعاصى حذرا من ان يكون قد ارتكب مالايدرك مذمته فتترتب عليه وضعا آثاره وان انتفت عنه شرعا (نادم على مافرطه) ولم يحتط لنفسه (فى جنب مولاه) الحقيقى (واسئله العصمة من الخطأ) فى القول (والخطل) فى العمل (و) اطلب منه (السداد) بفتح السين وهو الصواب (فى القول والعمل واشهد ان لااله الا الله وحده لاشريك له) فأن التوحيد فى مبدء المبادئ وعلة العلل من لوازم فرضية واجب الوجود كما اشير الى ذلك سابقا (الكريم) من ذاته (الذى لاتخيب لديه الآمال القدير) بلا محدودية (فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين) يقال مهد المكان للبناء اذا ازال عنه العثرات وسطحه وصفاه وقواعد الدين اسسه وفيه تورية

عن كتاب والده قدس سره المسمى بتمهيد قواعد الدين (وتهذيب
مسالك اليقين) التهذيب هو حش الزوائد وابعاد غريب الجنس عن
الجنس ومعنى ذلك فى الديانات حذف الاوهام والخرافات عن الشريعة
والتهذيب اسم لكتب عديدة اشهرها عند الامامية هو تهذيب الشيخ
الطوسى والمسالك اسم لكتاب والده الذى وضعه شرحا على شرائع المحقق
الحلى (الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين) النسخ هو الازالة
والنسخ فى الشرائع ليس معناه ان ماكان سابقا وازيل لاحقا لم يكن بحق
فان الشارع يتقدس عن ذلك ولكن الاحتفافات زماناً ومكانا ونضجا فكريا
قد تقتضى فى زمان او مكان او بحسب استعداد شيئا ويتبدل الدور فى
نفسه فيستدعى شيئا آخر وكل هذا التبدل والتغير لا يمس بواقع الاشياء
حسب ظروفها ولا يتهم العلم بأنه كان جهلا فزال بأصابة الواقع والشرائع
كتاب فقه للمحقق الحلى قدس سره (والمرسل) من الله (بالارشاد)
فيه تورية عن ارشاد العلامة فى الفقه (والهداية) كذلك فيه تورية عن
هداية الفقه للشيخ الصدوق (رحمة للعالمين) وكل رسالة هى رحمة
للعالمين لانها من الله وليست نبوءة متحذلق (صلى الله عليه وآله
الهداة) للناس (المهديين) فى انفسهم (وعترته الكرام الطيبين
صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى) فيه تورية عن كتاب منتهى المطلب للعلامة
الحلى (رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم) فيه تورية ايضا عن غاية المراد
الذى وضعه الشهيد الاول على ارشاد العلامة (ونهاية) فيه تورية عن
نهاية الشيخ الطوسى فى الفقه (مناهم وتكون لنا عدة) فيه تورية عن عدة
الاصول للشيخ الطوسى (وذخيرة) فيه تورية واشهر ما سمى بهذا الاسم
كتاب الذخيرة للمحقق السبزوارى (يوم نلقى الله سبحانه) فى معادنا
اليه (ونلقاهم) لانهم سادة حضور ذلك اليوم (وسلم تسليما وبعد)

بالضم مبنية عليه لحذف المضاف اليه ونية معناه كلمة يؤتى بها للفصل بين سابقها ولاحقها (فأن اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز الاعمار) وهو كناية عن الاعمار الطويلة (واطالت التردد) بالذهاب والاياب والمطالسة والممارسة (بين العين) للشىء (والاثر) له (فى معالمه) شواخصه وما يهدى الى العلم به (الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية) كل ذلك لمن له عقيدة راسخة بالدين مشبع الروح باليقين واما من لاعقيدة له بما وراء الطبيعة فلا يجنح الى ذلك طرفة عين لانه يراه من اتلاف العمر بلا محصل (فلعمرى انه المطلب الذى يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر) بالبناء للمجهول (بالارباح كاسبه والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وتنال به السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا فى تنقيح مسائله كدهم) والكد هو الممارسة للشىء وكثرة التردد عليه لاستيفاء منافعه (فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم) نسبة البنان للافكار استعارة قائمة على تشبيه الفكر ببدن يعمل والبنان لليد يستعان بها على فتح الاقفال (وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم) التى دونوها فيه (وكم صنفوا) والتصنيف هو صف الشىء الى جنسه (فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر) هو للمحقق الحلى سماه المختصر النافع (كاف) يشترك فى هذا الاسم لفظا كتب جمة اشهرها الكافى للكلينى فى الحديث اصولا وفروعا (فى تبليغ الغاية ومبسوط) للشيخ الطوسى فى الفقه (شاف) للسيد المرتضى ولكنه فى علم الكلام والامامة (بتجاوزه النهاية) للشيخ الطوسى ايضا فى الفقه (وايضاح) لفخر المحققين ابن العلامة على قواعد والده (يحل من قواعده المشكل وبيان) للشهيد الاول (يكشف من

سرائره) لابن ادريس الحلى (المعضل وتهذيب) للشيخ الطوسى فى الحديث (يوصل من لايحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (بمصباح) للشيخ الطوسى (الاستبصار) للشيخ الطوسى ايضا (الى مدينة العلم) للشيخ الصدوق (ويجلو بأنارة مسالكه) للشهيد الثانى شرحا على الشرائع للمحقق الحلى (عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى) للشهيد الاول (دروس) للشهيد الاول ايضا (مقنعة) للشيخ المفيد (فى تلخيص الخلاف) للشيخ الطوسى (والوفاق وتحرير) للعلامة الحلى (تذكره هى منتهى المطلب) كلاهما للعلامة الحلىٰ (فى الآفاق ومهذب) لابن فهد الحلى شرحا على المختصر النافع (جمل يسعف فى مختلف الاحكام) المختلف للعلامة (بكامل) لابن البراج (الانتصار) للسيد المرتضى (ومعتبر) للمحقق الحلى (مدارك) للسيد محمد قرين صاحب المعالم (يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار ولمعة) للشهيد الاول (روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان) روض الجنان للشهيد الثانى (وروضة) شرح اللمعة للشهيد الثانى ايضا (بحث تدهش بأرشاد فروعها الاذهان) ارشاد الاذهان للعلامة الحلى (فشكر اللّه سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل اللّه علينا أن اهلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم فى افعالهم فشرعنا بتوفيق اللّه تعالى فى تأليف هذا الكتاب الموسوم) من السمة وهى العلامة (بمعالم الدين) اى آثاره الشاخصة التى يهتدى بها اليه (وملاذ المجتهدين) بمعنى رجوعهم اليه عند الحاجة (وجدنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول) يعنى اننا جمعنا فيه بين المطالب الاصولية والمباحث الفقهية (وجمعنا بين تحقيق) نفس (الدليل والمدلول) المفاد به وتحقيق

الادلة محله علم الاصول وتحقيق المدلول محله علم الفقه (بعبارات قريبة الى الطباع) لاتمجها او تستوحش منها (وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال) بالمراد (ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حين تزل الاقدام على الصراط المستقيم : وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر فى مقصدين المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله : اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه) فان العلم نور وبصر والجهل ظلمة وعمى ويكفى دليلا على ذلك مانلمسه من انحطاط الشعوب والامم الجاهلة انحطاطا يرثى له وتعالى الامم المتنورة تعاليا حوى كل نعمة نعمة العيش والرخاء نعمة الصحة نعمة السيادة والاستقلال والحرية نعمة الثقافة والتبلور الفكرى وهذا التقابل فيه من بعد الشقة ابعد مما بين الوجود والعدم فان الوجود المحتف بالذلة والفقر والجهل والاستعمار والمرض اخس من العدم واصولا العلم ملاك الحياة وبدونه لاحياة ولا بشرية ولا أية مزية اخرى (غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على مايتأدى به الغرض فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد ويفضى الى الخروج عما هو المقصد فأما الجهة العقلية فهى ان المعقولات) اى الصور التى تحضر فى الذهن (تنقسم الى موجود ومعدوم) اى فى الخارج والا فكل صورة ذهنية لها حظها من الوجود الذهنى (وظاهر ان الشرف للموجود)

اذا كان على فطرته منشأ اثر وخير والا فلا شرف له بل قد يبلغ من الخسة درجات يترفع عنها العدم (ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان ان النامى اشرف) هذه الكليات طالما ساقها الانسان عن غير تدبر لمحتواها فانه لافخرلشىء على شىء فى الامور التكوينية التى لامدخل لكسب الكاسب فيها فلا مجال لافتخار الدرة على المدرة ولا ليوسف فى جماله على دميم فى خلقته وهذا مالا يحتاج الى برهان فالاجسام النامية لاشرف لها على الجوامد بالمرة مضافا الى ان فى الجوامد الدرة والجوهرة وفى الناميات شجرة الحنظل والعوسج (ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف) وهذا مثل سابقه فأن اصل بذرة الحس لم يكتسبها صاحبها نعم يستطيع صاحب الحس ان يكسب لنفسه تشعشعا وسعة للحس بزحماته وبهذا يكون شرفه لابأصل البذرة التى ليس له فى اصلها اى اختيار او عمل مضافا الى أن الجوهرة والليمونة اشرف من الخنزير والذئب عند كافة الناس (ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف) اما بذرة العقل نفسه فهى شريفة كشرف الجوهرة الثمينة ومن هذا المقياس وأما واجد العقل كواجد الجمال لافضل له من حيث نفسه وقد يجد الفضل اذا خدم عقله واستخدمه فى الخيرات والمبرات كما قد يتنزل عن اصل الخلقة بمسافات حيث يكون عقله مادة شيطنة واستحواذ وخدعة كما عاش على ذلك كافة جناة العالم ومخربوه من شتى الطبقات بشتى العناوين مضافا الى ان البقرة الحلوب خير من كافة فراعنة الدنيا ودجاليها الكبار (ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف) لانه لم يتلبس بالعلم تكوينا وانما اكتسبه بالزحمة ومكسبه هذا شريف نعم قد يعذر الجاهل اذا لم يجد وسيلة لتنمية شعوره (فالعالم حينئذ اشرف المعقولات : فصل : وأما الكتاب

الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه) الاستدلال بالكتاب والسنة وكلمات الاكابر فى هذه الشؤن لا يثمر غير التأييد والا فالمسألة وجدانية صرفة :

(الاول : قوله تعالى فى سورة القلم وهى) اى سورة القلم (اول ما نزل) من القرآن (على نبينا (ص) فى قول اكثر المفسرين اقرئ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرئ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم) وليس التعليم من الامور التكوينية والا لما صح هذا التعبير بل كل تعليم وتفهيم كسبى نعم اداة التعلم والتفهيم تكون من الكونيات كبذرة اصل العقل وشتات المخلوقات التى تتخذ مادة تشريح وتفهم للمطالب اذا فنسبة التعليم الى الله من هذا الباب اما لو كان التعليم بالالهام المحض فانه يدخل فى الكونيات ويخرج عن الكسبيات كما يفقد فضيلة الكسب (حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد) الذى هو رصيد الحياة والحس والعقل والعلم (نعمة أعلا من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل فى وجه التناسب بين آلاى المذكورة فى صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم مالم يعلم انه تعالى ذكر) اولا (اول حال الانسان اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة) هذا تطرف فى القول فان العلقة مبدء نشوء آدمى ولا خساسة فيها نعم هى بالقياس الى الانسان المهذب ليست بطرف قياس (و) ذكر (آخر حاله وهى صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكأنه سبحانه قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنيئة الخسيسة ثم صرت فى آخره) أى آخر امرك (الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة) .

(الثانى قوله تعالى الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن) اى سبع

طبقات كل طبقة تحسب كأرض بحيالها (يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فأنه سبحانه جعل العلم) بقوله لتعلموا (علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلالة) للعلم (وفخرا) للعالم :

(الثالث قوله تعالى ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة) التى هى تبطن حقائق الاشياء (بما يرجع الى العلم) بل هى جوهر العلم ولبابه ٠

(الرابع قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وحيث انه لاشك فى كون الذى لايعلم لايعقل ان يكون مساويا للذى يعلم ولا خيرا منه كان التقدم للذى يعلم والانحطاط نصيب الجهلة (انما يتذكر اولوا الالباب) الذين يتوجهون لها والمتوجه للبه عنده حظّ من العلم ٠

(الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء) لانهم يعرفون مقامه فيقدرونه طبق مايعرفون واما الجاهل بمقامه تعالى فليس ببدع منه ان يجفوه ويتجافى عنه ٠

(السادس قوله سبحانه شهد الله انه لااله الا هو) شهادة الله فى حق ذاته لانه عالم بذاته (والملائكة واولوا العلم) فقد صفهم فى صفه ان صح هذا التعبير ٠

(السابع قوله تعالى مايعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) وهذا مثل سابقه ٠

(الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الموحى به من لدنه تعالى فالذين عندهم علم الكتاب علمهم من علم الله وكفى بذلك فخرا وشرفا ٠

(التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) على غير المؤمنين وغير العالمين ٠

(العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه آمرا له مع ماآتاه من العلم والحكمة وقل ربى زدنى علما) وكل مازاد علم العالم زاد انتاجه وكثرت آثاره وسمن محصوله .

(الحادى عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم) واما غير العالم فالواضح عليه خفى .

(الثانى عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها) مغزى وغرضا (الا العالمون) بمجارى ضربها ومساق دربها :

(فصل واما السنة فهى فى ذلك) الذى صدرنا به البحث وهو فضل العلم (كثيرة لاتكاد تحصى فمنها ماأخبرنى به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين على بن الحسين بن ابى الحسن الحسينى الموسوى ادام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدى السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين على بن عبد العالى العاملى الميسى عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزينى عن الشيخ ضياء الدين على بن شيخنا الشهيد عن والده قدس سره عن الشيخ فخر الدين ابى طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضى الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوى عن الشيخ الامام ابى الفضل شاذان بن جبرئيل القمى عن الشيخ الفقيه العماد ابى جعفر محمد بن ابى القاسم الطبرى عن الشيخ ابى على الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى عن والده رضى الله عنه عن الشيخ

الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح : ح) تحويلة (وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون القداح : ح) تحويلة اى طريق ثالث للرواية المزبورة (وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله) الصادق جعفر بن محمد (قال قال رسول الله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها) هذا التعبير كناية عن التشريف والتجليل وفيه شائبة استعارة كما فى قوله واخفض لهما جناح الذل من الرحمة (لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر) بلسان حالها كحال كافة الاشياء التى تسبح بحمد ربها (وفضل العالم على العابد) بدون علم مفصل والا فلابد للعبادة من معرفة فقهها الذى به تصح (كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر) قيد للقمر فأنه فى هذه الليلة يعطى كل ابداره ويشع تمام اشعاعه (وان العلماء) المترسمين لخطى الانبياء هم (ورثة) اخلاق (الانبياء وان الانبياء) لانقطاعهم عن الدنيا (لم يورثوا دينارا ولا درهما) حتى يرثه وارثهم الشرعى (ولكن ورثوا العلم) الذى هو بضاعتهم (فمن اخذ منه) اى من العلم بشىء قليل فقد (اخذ بحظ وافر) كما قيل قليلك لايقال له قليل (وبالاسناد) السابق المعهود (عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن

بابويه القمى عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى عن يونس بن عبدالرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن ظريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته) اى البحث فيه مع الاغيار (تسبيح والبحث عنه) اى الفحص عن مظانه (جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة) مأجور عليها (وهو عند الله لاهله قربة) من جلاله (لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة) حيث لا يتاجر به او يعده مادة استحواذ (وهو أنيس فى الوحشة) وحتى فى عالم النفس والوحدة (وصاحب) يتسلى به (فى الوحدة) والعزلة (وسلاح على الاعداء) حيث يردهم على الاعقاب محجوجين محكومين (وزين الاخلاء) فان الصديق السالم من كان عالما (يرفع الله به اقواما يجعلهم فى الخير ائمة) واسوة (يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم يمسحونهم باجنحتهم) كناية عن تشريفهم وبذل اللطف لهم (فى صلاتهم) التى هى اهم ركيزة فى التأثر بالعلم : ثم علل (ع) ماساقه من احكام وآثار للعلم والعالم فقال (لان العلم حياة القلوب) ونورها (و) كما ينور القلوب فهو (نور الابصار) حتى (من العمى) الظاهرى لان الاعمى العالم ارشد من الاعمى غير العالم حتى فى الطرق والزقاقات (وقوة الابدان من الضعف) الذى يهيمن على الجهلة من طريق اوهامهم وخيالاتهم (ينزل الله حامله منازل الابرار) لان كل من تعلم فعلم فقد بر بنفسه قبل كل احد (ويمنحه مجالسة الاخيار) والعالم بحكم علمه يتنزه عن مجالسة الاشرار (فى الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد) فان الجاهل بعظمة الله لا يخضع له كما هو شيمة المتغطرسين الذين لم يحذف العلم فضولهم ولم يلطف من وحشيتهم

(وبالعلم يعرف الله ويوحد) عن الشركاء (وبالعلم توصل الارحام) لان العلم رائض (وبه يعرف الحلال والحرام) وبدونه يكون الانسان كالبهيمة ترم كلما تلقاه فى طريقها (والعلم امام العقل) فان العقل غير المرتاض لايستفاد منه والعقل تابعه (يلهمه) يقرء معلوما بضمير فيه يرجع الى الله اى يلهم الله السعداء العلم كما يقرء مجهولا بالمعنى المذكور (ويحرمه الاشقيا) وهذا كقوله يهدى من يشاء ويضل من يشاء ليس المراد منه الاعتباط والتحكم وانما منشأه اقبال العبد على ربه ومسألته منه السعادة وجفاؤه له وعدم التوجه اليه بالمرة كما هو شعار اشقياء الناس :

(فصل : وروينا) اى روى لنا (بالاسناد) السابق المعهود (عن محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسى عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابى عبد الله) الصادق (عليه السلام قال قال رسول الله (ص) طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة) لان الجاهل يرتكب من الخطايا ولو خطأ مايشوش الامور ويزلزل الاوضاع ويربك الحياة وهو خلاف مايريده الله للبشر وخلاف مايريدونه لانفسهم لو التفتوا واصولا لاحياة بدون العلم ولا استقلال ولا اقتصاد ولا انسجام فى الامور (الا ان الله يحب بغاة العلم) اى طلابه

(وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى بن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابى حمزة الثمالى عن ابى اسحاق السبيعى عمن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به) واصولا لااثر للعلم الا مع العمل (الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال) فأن طلب المال بدون علم يركس فى الخيانات والضلالات اما طلب العلم فأنه يخفر صاحبه من

التجاوز والتعدى ويقف به عند الشبهات ويكون صرفه للمال معه عن هدف مشبع بالتعقل والتفهم (ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وسيفى لكم) بوعده حسب المصالح (والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابى الحسن البخترى عن ابى عبدالله) الصادق (قال ان العلماء ورثة الانبياء) عندما يترسمون خططهم (وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا) لانهم ليسوا من مظان ذلك لانه حرام عليهم او انهم اذا كان عندهم شىء من ذلك لايورثونه بل موازين الارث ماشية فيهم كما هى ماشية فى غيرهم سنة كونية وقاعدة علمية من نفسها لامن وضع واضع والشرع مقرر فى ذلك لامؤسس (وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشىء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا) الذى هو حظ وافر (عمن تأخذونه فان فينا اهل البيت فى كل خلف) عن سلفه وسلف اهل البيت رسول الله الذى قال اكثر من مقال انى مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى على تشعب طرق هذا الحديث (عدولا) اى اثباتا لايتاجرون بضمائرهم (ينفون عنه تحريف الغالين) اى المفسدين فى الارض لانهم لايهمهم غير علو مقامهم بين الناس بأية صورة تهيأ لهم ذلك بالدجل والتدليس والشعوذة والتقول والتزوير كما حصل كل هذا حتى زمن الرسول واسترسل يمشى فى طبقات الناس وحتى اليوم وما بعده مادام هناك مشتر لهذه القضايا وهم طبقة الجهلة وعوام الناس وسوادهم الاعظم (وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين) ولا يسعنا فى هذا المجال ان نأتى على ذلك شرحا بأكثر من ان نشير الى مافعله الخوارج فى الناس والقرامطة واتباع ابن تيمية والاسماعيلية والبابية والبهائية وفى هذه العصور باسم الاسلام من كل دسيسة وخسيسة وشيطنة

واستحواذ وابتداع واضلال وتحوير وتحريف للكتاب والسنة وقواعد العلم (وعنه عن الحسين بن محمد عن على بن سعد رفعه عن ابى حمزة عن على بن الحسين) بن على بن ابى طالب (قال لو يعلم الناس مافى طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج) اى المخاطرة (وخوض اللجج) اى المشاق (ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت) وابغض (عبيدى الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم) وكل جاهل بشئ يستخف به بحكم جهله (التارك للاقتداء بهم) لأنه يجهلهم ويجهل طريقتهم (وان احب عبيدى الى النقى) النزيه (الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عنهم : وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابى عمير عن سيف بن عميرة عن ابى حمزة عن ابى جعفر) محمد بن على الباقر (قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد) لم يسق العدد لاعطاء معناه الحقيقى وانما اريد به الكثرة الزائدة (وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابى عبدالله) الصادق (رجل راوية لحديثكم يبث ذلك فى الناس ويشدده فى قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد) (فصل : ومن اهم مايجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية) واعراضها وهذا امر قد يحصل للبدائيين ولكن القصة فى بقاء استمراره كذلك وهو قليل جدا فقد لمسنا بحواسنا كلها فيمن عاصرناه وعاشرناه كل سوء لايوجد مثله فى اشرار العوام وهذا هو الذى جعل الناس يبعدون عن خطة الدين ويتهمونه بانه آلة اغواء خصوصا بعد ماتجلى لهم فى هذه الازمان من كثرة سفك

الدماء وغارة الاموال وهتك الحيثيات والتجاوز على حقوق الناس واشاعة الفتن ودس الدسائس كل ذلك باسم الدين (وتكميل النفس فى قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية) وبالاخرة تحكيم العقل على الشهوة وفحولة الهمة على الحيونة فان الشهوة والحيونة من اهم ما يركس الانسان ويوبقه وقد فعلا على طول الخط كل ذلك تارة بحجاب الاستحواذ واخرى مباشرة وبلا حجاب (وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم رفعه الى ابى عبد الله) الصادق (عليه السلام : ح) اى تحويلة الى طريق آخر (وعن محمد بن يعقوب قال حدثنى محمد بن محمود ابو عبد الله القزوينى عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزوينى عن احمد بن عيسى العلوى عن عباد بن صهيب البصرى عن ابى عبد الله قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء) والمراد بذلك انه يقوى به خياله ولسانه ليماطل من يستنكر عليه جهلا يشاهده منه وهذا يكثر فيمن اتخذوا المنابر وسيلة ارتزاق واغواء فهم عملاء للاغيار كائنين من كانوا ولا يهمهم فى هذا السبيل قول المتناقضات وحياكة المزخرفات (وصنف يطلبه للاستطالة والختل) لعوام الناس والهيمنة عليهم واستدراجهم صوب ما يصبو اليه او يعمل له (وصنف يطلبه للفقه والعقل) وتكميل النفس وتهذيبها وهذا الصنف هو الاقل وجودا فى الدهر منذ الاول لان فى ذلك مشاق ومحروميات لا تحصى ولا تحصر (فصاحب الجهل والمراء مؤذ ممار متعرض للمقال فى اندية الرجال بتذاكر العلم) وقد لا يعرف العلم ولا يزنه بميزان وانما اتخذ شعاره وسيلة (وصفة الحلم) وغيرها من صفات الانسان الكامل وهو عار منها (قد تسربل بالخشوع) تدليسا (وتخلى من الورع) واقعا (فدق الله من هذا خيشومه وقطع

منه حيزومه) والحيزوم هو وسط الانسان وهو ما يشد عليه من البدن الحزام (وصاحب الاستطالة والختل) وهو الصنف الثانى (ذوخب) اى مراوغة وحيلة (وملق يستطيل على مثله من اشباهه) ولكن (يتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوانهم) والمراد بذلك مادتهم وما يحصل منهم (هاضم ولدينهم حاطم) لانه متاجر من اخس طريق وهو التزوير والتدليس وشوب الواقع بالباطل (فأعمى الله من هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل) وهو الصنف الثالث (ذو كآبة وحزن) من مجارى الفسدة وما يفعلونه من سوء وباطل بكثرة وزخارة (وسهر) وقلق تتعاوره الافكار للتخلص من هذه المآزق الخانقة (قد تحنك فى برنسه) وهو كناية عن العمامة يعتم بها اوقات صلاته او فى عموم اوقاته (وقام الليل فى حندسه) اى ظلامه (يعمل) بعلمه (ويخشى) ربه (وجلا) من مجارى الحياة حذر ان توبقه (داعيا) ربه بالموفقية لمصاحبة الحق ومجانبة الباطل (مشفقا) اى خائفا من ملابسات الذنوب ومداناة العيوب (مقبلا على شأنه) بالاصلاح حتى يستطيع ان يصلح غيره (عارفا بأهل زمانه) مميزا لغثهم من سمينهم وصالحهم من طالحهم (مستوحشا من اوثق اخوانه) وهو عبارة عن اخذ الحائطة حتى ممن يعرف (فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيامة امانه : وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن على بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنية عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله (ص) منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يثوب او يرجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا) كما هى شيمة الاكثرين

(فهي حظه) ان حصلت له (وعنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلا بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن احمد بن عايذ عن ابى خديجة عن ابى عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له فى الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا والآخرة) وقد جاء من هذا الرديف الى الدنيا جملة من العلماء الربانيين فحصلوا خيرا الدنيا والآخرة معا (ح) اى تحويلة الى طريق آخر (عنه عن على بن ابراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد الاصبهانى عن المنقرى عن حفص بن غياث عن أبى عبد الله عليه السلام قال اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود لاتجعل بينى وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان اولئك قطاع طريق عبادى المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتى من قلوبهم : ح) تحويلة الى طريق آخر (عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى بن عبد الله عمن حدثه عن ابى جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهى به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرئاسة لاتصلح الا لاهلها) فويل لاولئك الذين جعلوا دين الله وسيلة لتأمين شهواتهم وعلو اصواتهم وما شهواتهم الا العيث والعبث واثارة الفتن وسفك الدماء وغارة الاموال واشاعة الفوضى واهاجة الساكن واخافة الآمن وتشويش الامور كل ذلك بشعار العلم والدين والمعرفة والدعوة الى الله وحكومة العدل .

(فصل : وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن محمد ابن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه عن على بن احمد بن موسى الدقاق رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفى الاسدى

قال حدثنا محمد بن اسماعيل البرمكى قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنا اسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالى عن سيد العابدين على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم) اى الذى يروضك حتى يخرجك من توحش الطبيعة ورعونة الحيونة (التعظيم له والتوقير لمجلسه) الذى تجلس فيه (وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لاترفع عليه) اى فى مقابله (صوتك ولا تجيب) متطفلا (احدا يسأله) هو (عن شئ حتى يكون هو الذى يجيب ولا تحدث فى مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا) ولا مفهوم لهذا بان الغيبة خارج مجلسه جائزة ولكنه نظير ان يقال لاتكذب وانت معتكف او صائم (وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادى له وليا فاذا فعلت ذلك) الذى ذكرناه (شهد لك ملائكة الله بأنك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم) اى الذين ترعاهم بالتعليم والتفهيم (ان تعلم ان الله عزوجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فأن احسنت فى تعليم الناس ولم تخرق بهم) اى لم يبد منك مايسمى حمقا وعدم عقل وقلة شعور (ولم تضجر عليهم زادك الله عزوجل من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عزوجل ان يسلبك العلم وبهائه ويسقط من القلوب محلك : وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزرارى قال حدثنا مؤدبى على بن الحسين السعدآبادى ابو الحسن القمى قال حدثنا احمد بن ابى عبدالله البرقى عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن رجل عن ابى عبدالله قال كان على يقول ان من حق العالم ان لاتكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية

دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فأنما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله واذا مات العالم ثلم فى الاسلام ثلمة لايسدها شيء الى يوم القيامة .

فصل : ويجب على العالم العمل) بما يعلم (كما يجب على غيره) بالتعلم (لكنه فى حق العالم آكد) لانه استقاه من منبعه بنفسه والاغيار المتعلمون بالسماع مقلدون (ومن ثم جعل الله ثواب المطيعات من نساء النبى وعقاب العاصيات منهن ضعف مالغيرهن لانهن فى احضان النبى منبع الوحى ومعدن العلم (وليجعل له) اى لنفسه (حظا وافرا من الطاعات والقربات فأنها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات : ح) اى تحويلة الى طريق آخر ورواية اخرى (وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنية عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس الهلالى قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبى (ص) انه قال فى كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه) اى عامل بعلمه (فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك) اشد الهلكة لانكشاف الامور اليه ومع ذلك يتعمد مخالفتها (وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فأطاع الله فأدخله) الله (الجنه وادخل الداعى) المتخلف عن العمل بعلمه (النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل) فى الحياة الدنيا (اما اتباع الهوى) وليس الهوى الا الرغبات الرعناء المنبعثة عن النفس الطائشة (فيصد عن الحق و)

اما (طول الامل) فانه (ينسى الآخرة : عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابى عبدالله عليه السلام قال) شرف (العلم مقرون الى العمل) لان العلم فى نفسه حيث لايعمل به كالجوهرة المخبأة لايستفاد منها بشىء وحيث يعمل به يظهر جلاؤه وضياؤه وحيث يعمل بعكسه يظن بالعلم حينذاك كل ظن سوء فينقلب فى انظار الناس من شرف الى خسة وقد برهنت الادوار التى حكمها من لايعدم العلم لكنه لم يعمل به وعمل بهواه وجهلياته على ماقلناه (فمن علم عمل) ان كان انسانا واقعيا (ومن عمل) على طبق علمه (علم) ان علمه صفحة من الواقع لانه مرتجل للخيرات التى يركزها العمل فى الخارج وبين الناس (والعلم يهتف بالعمل) ويدعوه اليه (فأن اجابه) العمل فذاك هو المقصود منه (والا) بأن دعاه فلم يجبه (ارتحل عنه) وانزوى لنفسه حتى كأن لم يكن فى البين علم وتصبح الجوامع محرومة من آثار الواقع (وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن محمد القاشانى عمن ذكره عن عبدالله بن القاسم الجعفرى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر من الصفا) وهو الحجر الاملس فلا يستفاد منه بخلاف مالو وقع على تربة صالحة فأنه ينبتها الزهرة العطرة والنبتة الطرية النضرة وكمال قال عليه السلام فان الناس ومهما غفلوا وكانوا بسطاء بعد تكرر المطالب عليهم يدركون ان من قال لهم لو كان معتقدا بما قال لأثر فيه (وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقرى عن على بن هاشم بن بريد عن ابيه قال جاء رجل الى على بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها فقال عليه السلام مكتوب فى الانجيل لاتطلبوا علم مالاتعملون ولما

تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا) وشعار ذلك انه حيث لم يظهر عليه آثار ماعلم يستشعر منه انه لم يعتقد بما أفيد من علم صادق وفضلا عن انه لم يرتفع جهله يرتكس فى العناد لمضمون ماعلم (وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال أمير المؤمنين عليه السلام فى كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون) اى تصيبون الطرق الموصلة (ان العالم العامل بغيره) اى بغير ماعلم (كالجاهل الحائر) وكل جاهل حائر لان الجهل ظلمة (الذى لايستفيق من جهله) لاختياره البقاء على الجهل بعدم تطلبه مظان مايزيل جهله وحيرته (بل قد رأيت) من وصفه بالعلم (ان الحجة عليه) بما علم لكنه لم يعمل وبقى فى متاهة جهله (اعظم) من حال الجاهل الذى لم يستكشف عن جهله (والحسرة أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله وكلاهما حائر بائر) ثم توجه الى الحضور موجها فقال (لاترتابوا) فيما تتعلمون (فتشكوا) لان كل من يرتاب فى شىء يشك فى واقعيته (ولا تشكوا) فى الواقعيات (فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم) الادهان والمجاملات على غير واقع (فتدهنوا ولا تدهنوا فى الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا) اى تعرفوا المطالب معرفة جذرية (ومن الفقه ان لاتفتروا) بما فقهتم (وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه) لان الرب فيما امر ونهى انما يريد سعادة العبد ولا غير (واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم : وعنه عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى رسول الله فقال يارسول الله ماالعلم قال

الانصات) الى مايدور فى المجالس التى هى كالمدارس (قال ثم مه) اى ثم ماذا بعد ذلك (يارسول الله قال الاستماع) اى وعى ماسمعت بعد الانصات (قال ثم مه قال الحفظ) اى ضبطه فى الذهن (قال ثم مه قال العمل به) فانه النتيجة للانصات والاستماع والضبط (قال ثم مه يارسول الله قال نشره) بين الناس ليستفيدوا كما استفدت انت المنصت المستمع الضابط العامل :

(فصل : وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم) وهو رحابة الصدر وسعة الحوصلة (وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم) كل ذلك لأجل شرف العلم وشخصيته (ولا تكونوا علماء جبارين) هدفكم من علمكم طموح الانظار لكم ولازم هذه الروحية هو التجبر لامحاله دكا للاغيار وانحصارا بالتشخص (فيذهب باطلكم) وهو ماتكنون من هذه الروح العفنة (بحقكم) وهو انكم اناس ربانيون كما تدعون (وعنه عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن يونس عنه حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النضرى عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزوجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعنى بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم) واقعى وانما هو متصنع (عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقى عن اسماعيل بن مهران عن ابى سعيد القماط عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين (ع) الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه) ذلك هو (من لم يقنط الناس من رحمة ربه) لان حق المؤاخذة له فقد يسقط حقه تفضلا (ولم يؤمنهم من عذاب الله) لانه سبحانه توعد اهل المعاصى

بالعقاب (ولم يرخص لهم فى معاصى الله) بأن يحل لهم ماحرم الله (ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره) كما هو شيمة المبدعين (الا لاخير فى علم ليس فيه تفهم) وتدبر لانه جهل مركب (الا لاخير فى قراءة) للقرآن والسنة (ليس فيها تدبر) لمضمون مااحتويا عليه (الا لاخير فى عبادة لافقه فيها) لانها كثيرا تخرج عن الصواب (الا لاخير فى نسك) وعبادة (لاورع فيه) فان فاقد الورع كثير الزلات (عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابى عبدالله عليه السلام قال كان امير المؤمنين يقول ياطالب العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم) لاادعاؤه الفارغ (والحلم) وهو كما اسلفنا سعة الصدر والحوصلة (والصمت) عن الهذر (وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية) وذلك تارة يكون بالمحادة لمن تجب طاعته واخرى بالجدل المكذوب المموه على العوام (ويظلم من دونه بالغلبة) اى الاستطالة عليه لباقة ووقاحة (ويظاهر الظلمة) فيكون عونا لهم وان كان شعاره المتظاهر به خلاف ذلك (عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابورى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابى منصور عن عروة بن اخى شعيب العقرقوفى عن شعيب عن ابى بصير قال سمعت ابا عبدالله يقول كان امير المؤمنين يقول ياطالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع) هذا وما بعده استعارات وليس معنى التواضع هو الانخذال ولكنه الطمأنينة والتباعد عن الغطرسة (وعينه البراءة من الحسد) فان الحسد من اخس رذائل الاخلاق (وأذنه الفهم) اى التفهم له (ولسانه الصدق) فان العالم الكاذب من ارذل الكذبة (وحفظه الفحص) عن منابعه حذر التزوير والتقول (وقلبه حسن النية) لا المتاجرة به (وعقله معرفة الاشياء والامور) بالتجربة والممارسة

بدقة وتحقيق (ويده الرحمة) بالخلق لان العلم رحيم بأهله (ورجله زيارة العلماء) والتفقد لهم (وهمته السلامة) من الذنوب والهناة (وحكمته الورع) لان الورع هو الطريق الوحيد في الاتصال بالواقع والتجنب عن التجاوز (ومستقره النجاة) فان العلم منجي والجهل مردى (وقائده العافية) من الرذائل (ومركبه الوفاء) للخالق والمخلوق بما علم (وسلاحه لين الكلمة) يقولها لكل احد (وسيفه الرضا) بما قضى له في مجارى حياته مضافا الى ان الرضا والاغماض في معامع الحوادث مما يحفظ الصحة ويطيل البقاء (وقوسه المداراة) للناس (وجيشه محاورة العلماء) للاستفادة منهم (وماله الادب) في مقابل كل احد فان المؤدب ذو شخصية (وذخيرته اجتناب الذنوب) فان المذنب مهان منحط (وزاده المعروف) الى الناس (ومأربه الموادعة) والسلم والصلح والصفاء فان ذلك هو المقصد من التثقف والتعلم والتفهم (ودليله الهدى) وهو التبصر في المجارى قبل خوضها (ورفيقه محبة الاخيار) الذين انما سموا كذلك لتجافيهم عن الشر والمعايب (عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقرى عن حفص بن غياث قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعى في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله) وكل ذلك معناه الاخلاص في العلم والعمل والتعليم وهو الغاية في النزاهة :

(فصل : ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة) لله (اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعنى احكام الله تعالى (الضافية على حركات المكلف وسكناته (اشرف المعلومات بعد ماذكر) من اصل المعرفة (ومع ذلك فهو الناظم لامور

المعاش وبه يتم كمال النوع الانسانى) من كل جهة (وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطى عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله (ص) المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ماهذا) والاستفهام بما هنا عن شغله وعمله وشأنه لاعن معرفة شخصه والا لقيل من هذا (فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والأشعار العربية قال فقال النبى ذاك علم لايضر من جهله ولا ينفع من علمه) لانه على هامش الحياة (ثم قال النبى انما العلم ثلاثة آية محكمة) تعلم بها لتعمل بها (او فريضة عادلة) والمنظور بها مافرضت لسعادة المكلف وما يتكفل سعادة الانسان عدل فى حقه بل فضل (او سنة قائمة) اى عمل استحبابى راجح يقيم له وزنا عند الله وعند الناس وكذلك الفرائض والنوافل ومحكمات الايات بها قوام وقيام المجتمعات الانسانية (وما خلاهن فهو فضل) اى زائد وان كانت فيه فائدة (عنه عن الحسين بن محمد عن معلا بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن حماد بن عيسى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين) وقد أراد الله ذلك بكل عبد غايته توجه بعض طبق ماوجه وبعض اهمل (عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى بن عبد الله عن رجل عن ابى جعفر قال قال الكمال كل الكمال التفقه فى الدين والصبر على النائبة) التى تنوب الانسان والمصيبة تصيبه (وتقدير المعيشة) بحذف الافراط والتفريط عنها (عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام قال

مامن احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه) يفقه الناس (عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم فى الاسلام ثلمة لايسدها شئ : عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن على بن ابى حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التى كان يعبد الله عليها وابواب السماء التى كان يصعد فيها بأعماله وثلم فى الاسلام ثلمة لايسدها شئ لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها : وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزرارى عن على بن الحسين السعدآبادى عن احمد بن ابى عبدالله البرقى عن محمد بن عبدالحميد العطار عن عمه عبدالسلام بن سالم عن رجل عن ابى عبدالله عليه السلام قال حديث فى حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة) لان الدنيا وما فيها اذا لم تبتن على ذلك عادت وبالا على الاحياء (وبالاسناد عن احمد بن ابى عبدالله عن محمد بن عبدالحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابى عبدالله ان لى ابنا قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لايعنيه قال فقال لى وهل يسأل الناس عن شئ افضل من الحلال والحرام) ٠

(فصل : الحق عندنا) خلافا للاشاعرة (ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية) وكل ذى حكمة هو كذلك والا عاد لاعبا عابثا (ولا ريب ان نوع الانسان) بما احتوى عليه من عقل (اشرف مافى العالم السفلى من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقة ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه) عن كل شيء (وكماله) المطلق في كل شيء (فلابد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع آلام) عطش وجوع وعرا وما الى ذلك (فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ماندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا) بالموت (مشوبا بالآلام المتضاعفة فلابد ان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لايكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم) والحق ان المنافع الدنيوية غاية في الغايات الشريفة شريطة ان تمشى على ماارید بها من عقل وحنكة ونظام صحيح لكن من المؤسف ان العقل مع وجوده عند الجميع اولا اقل عند الكثيرين لم يستفد منه اهله بل اناموه تحت كلاكل الرغبات الحيوانية الرعناء فكانت الحياة مبلبلة من اجل ذلك فالحقيقة ان الخالق خلق الانسان ليسعده في الدارين ويصل حياته الاخرى بحياته في الدنيا فالدنيا نفع والاخرة نفع والثانية نتيجة الاولى حيث تكون الاولى صحيحة سالمة وصحتها وسلامتها بيد اهلها (وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبدالله عليه السلام قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا في الدين : عنه عن علي بن محمد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبدالله يقول

تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى) باق على وحشيته وجفائه وجفافه (ان الله تعالى يقول فى كتابه ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون : عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله يقول عليكم بالتفقه فى دين الله ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر اليه الله يوم القيامة ولم يزك له عملا) لان التزكية منوطة بواقعها وواقع العمل ماوافق الفقه (وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوى الطبرى قال حدثنا احمد بن عبد الله ابن بنت البرقى قال حدثنا جدى احمد بن محمد بن خالد البرقى عن ابيه عن ابن ابى عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لايتفقه لأدبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فأنتم اعراب :وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن على بن اسباط عن اسحاق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول ليت السياط على رؤس اصحابى حتى يتفقهوا فى الحلال والحرام) :

(فصل : الفقه فى اللغة) العربية (الفهم) والدرك للمطلب فيقول القائل منهم لمخاطبيه افقهوا عنى قولى اى افهموه وعوه (وفى الاصطلاح) الخاص بلغة الشريعة والمحقق منها الاسلامية لان هذا الاصطلاح لها وفيها (هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد) للعلم بأنه (بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلا) حيث تتعرف به وتعرف عنه (وبالصفات ككرمه وشجاعته) حيث تعرف عنهما فيه (وبالافعال ككتابته وخياطته) كذلك حيث تعرف عنهما فيه وذات الشئ وصفته وفعله ليست احكاما فالتعرف عليها وان كان علما الا انه ليس بالحكم

(وخرج بالشرعية غيرها) اى غير الشرعية من اى حكم فرض (كالعقلية المحضة واللغوية) واصولا كل حكم ليس للشرع (وخرج بالفرعية الاصولية) سواء كانت فى اصول العقيدة ام فى اصول الفقه (وبقولنا عن ادلتها) خرج (علم اللّه) لان علمه عين ذاته لأنه مستجلب عن دليل (وعلم الملائكة والانبياء) لأنه الهامى (وخرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل الفقهية فأنه مأخوذ من دليل) ايضا لكنه (اجمالى) لاتفصيلى (مطرد فى جميع المسائل وذلك لأنه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتى وعلم ان كل ماافتى به المفتى فهو حكم اللّه تعالى فى حقه يعلم بالضرورة) لان انتاج الشكل الأول بديهى (ان ذلك الحكم المعين هو حكم اللّه سبحانه فى حقه وهكذا يفعل فى كل حكم يرد عليه) وهذا معنى اطراده فى جميع المسائل (وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد) اى لم يعد الحد مانعا من دخول ماليس منه فيه (لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام) الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (لأنا لانريد به) اى بالمقلد (العامى المحض بل) كل (من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون) المقلد (عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته فى العلم مع انه ليس بفقيه فى الاصطلاح وان كان المراد بها) اى بالأحكام (الكل) اى كل الاحكام (لم ينعكس) الحد اى لم يجمع (لخروج اكثر الفقهاء عنه) اى عن هذا الحد الذى ذكر للفقه (ان لم يكن) الخارج (كلهم لانهم لايعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها : ثم ان الفقه اكثره من باب الظن) لا اليقين (لابتنائه غالبا على ماهو ظنى الدلالة) كالكتاب فأنه وان كان قطعى السند والصدور عن الشرع المقدس الا ان ما يستفاد منه ظنى لاقطعى اذ قد يجوز ان يكون المراد منه غير ماطفح عليه وأصل هذا المطلب باطل فأن

نصوص القرآن نظير الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة وظواهره نظير ياايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم مثل نصوص وظواهر الباقين من المتكلمين فان الله خاطب به فى اول نزوله من لا يعترف بنبوة نبيه وأوكل فهمه اليه كما يفهم من كلام الاغيار كائنين من كانوا وهذا واضح والتشكك فيه تشكك فى أمر بديهى (او) ظنى (السند) كالأخبار فان مفادها قد يفهم باليقين ولكن اسنادها التى تربطها بالامام الحجة مظنونة الصحة لامتيقنة اذا فما كان مظنونا اما فى دلالته او فى سنده لا يولد العلم واليقين (فكيف يطلق عليه العلم) حيث قيل فى الحد هو العلم بالاحكام الخ (والجواب اما عن سؤال الأحكام) بأنها البعض او الكل (فبأن نختار اولا ان المراد بها البعض) لا الجميع (قولكم لا يطرد) ولا يمنع من دخول الاغيار (لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزئ الاجتهاد) وانه دائر بين الوجود والعدم فحيث تحصل هذه الملكة فهو الاجتهاد وحيث لاتحصل فهو التقليد (فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك) اى عن ادلتها التفصيلية (عن الاجتهاد فلا يحصل) هذا العنوان (للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ وأما على القول بالتجزئ) وأنه يمكن ان يكون مجتهدا فى العبادات دون المعاملات مثلا (فالعلم المذكور) وان انحصر بالعبادات دون المعاملات (داخل فى الفقه) فيقال لمن هو مجتهد فيها فقيه (ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم) وهى العبادات كما فرضناه (اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه) كالمعاملات مثلا (ثم نختار ثانيا ان المراد بها) اى بالاحكام (الكل) والجميع (كما هو

الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه) اى الجمع المحلى باللام (حقيقة فى العموم قولكم لاينعكس) اى لايعود الحد حينذاك جامعا لافراده (لخروج اكثر الفقهاء عنه) لما سلف ان الاكثر لايعلمون الاحكام كلها عن ادلتها التفصيلية علما فعليا (قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيوء له وهو ان يكون عنده) من المنابع (مايكفيه فى استعلامه من المأخذ والشرائط) المشترطة فيه (بأن يرجع اليه) اى الى المأخذ (فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيوء شايع فى العرف فانه يقال فلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وحينئذ فعدم العلم بالحكم فى الحال الحاضر لاينافيه) حيث تكون الملكة موجودة (وأما عن سؤال الظن) كيف اطلق عليه وعلى اليقين العلم (فيحمل العلم على معناه الأعم اعنى ترجيح احد الطرفين) على الآخر (وان لم يمنع من النقيض) بخلاف التعبير عن شيء باليقين فأنه يمنع من النقيض (وحينئذ) عممنا معنى العلم (فيتناول الظن وهذا المعنى) العام (شائع فى الاستعمال سيما فى الأحكام الشرعية ومايقال فى الجواب ايضا) غير مااجبنا به (من ان الظن فى طريق الحكم لافيه) اى لافى الحكم (نفسه وظنية الطريق لاتنافى قطعية الحكم) مثلا القائل السماء تحتنا من حيث مفاده قطعى المعنى وان كان خلاف الواقع وكلامنا فيما افيد بالخبر لا فى المخبر انه ثقة او فى منتهى الوثاقة (فضعفه ظاهر عندنا) من هذه الجهة وهو ان هذا المعنى المتيقن فى مفاده هو حكم اللّٰه مع ان مدركه مظنون لامتيقن ومراده بكلمة عندنا نحن المخطأة ويعنى بهم الذين يقولون ان المجتهد كما يصيب يخطأ فليس كلما ادى اليه نظره هو حكم اللّٰه يقينا (وأما عند المصوبة القائلين بأن كل مجتهد مصيب كما سيأتى الكلام فيه ان شاء اللّٰه تعالى فى بحث الاجتهاد فله وجه) لكن فيما ساقه

المصنف نظر فأن المصوبة اعتبروا نظر المجتهد هو الواقع بلا ربط لذلك بمدركه الذى استند اليه وانه أفاده ظنا او يقينا او ان نفس المدرك قطعى او ظنى وهذا مطلب آخر لاربط له بمحل البحث (وكأنه) اى هذا الجواب (لهم) اى للمصوبة (وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل) وهو التصويب لأنه من المخطأة (غفلة عن حقيقة الحال :

(اصل : واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض) فى المرتبة ويوجب هذا التقدم دراسة الموقوف عليه قبل الموقوف كدراسة اللغة والنحو والصرف فى اللسان العربى بما تستقيم معه معرفة الآية والرواية وما الى ذلك (اما لتقدم موضوعه) فأن صون اللسان عن الخطأ وصون الفكر عنه متقدمان على معرفة كيفية التكليف والحكم (او لتقدم غايته) فان سابقية صون الفكر على الاستنتاج من الكتاب والسنة واضحة (او لاشتماله) اى الموقوف عليه (على مبادئ العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الأمور التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم) وهو الفقه (متأخرة) كما رأيت (عن غيره) الذى له رابطة به لا ما لاربط له به كالهندسة مثلا اذا فالمقارنة بين الفقه وغيره اضافية (بالاعتبار الثالث) الذى هو اشتمال الموقوف عليه على مبادئ العلوم المتأخرة وانما ذكر الاعتبار الثالث لأنه اشمل من اعتبار الموضوع والغاية لان المبادئ التصورية والتصديقية كثيرة فأية رابطة تكون فى بعضها تكفى فى حصول الربط والمقارنة (لافتقاره) اى الفقه (الى سائر العلوم) التى لها مقاربة فى الأفق لامطلق العلوم فقد عرفت ان الهندسة لاربط لها بالفقه (واستغنائها عنه) فان المنطق فى نفسه غير متوقف على دراسة الفقه وهكذا النحو والصرف (اما تأخره عن علم الكلام فلأنه يبحث فى هذا العلم) وهو الفقه (عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف) وانه ما هو (والمكلف) بالكسر والفتح

(وأما تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر لأن هذا العلم) وهو الفقه (ليس ضروريا) بديهيا (بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال) مثلا لا يفتى الفقيه بالوجوب مقتنصا له من صيغة افعل الا بعد أن يعترف بان الآمر يريد حفظ ارادته وتحققها من المأمور وهذا هو معنى الوجوب (ومن هذا) وهو تقدم علم الاصول على الفقه (يظهر وجه تأخره) اى الفقه ايضا (عن علم المنطق ايضا لكونه) اى المنطق (متكفلا لبيان صحة الطرق) الاستدلالية (وفسادها) كما هو مشروح فى شرائط الأشكال (وأما تأخره) اى الفقه (عن علم اللغة والنحو والتصريف فلأن من مبادىء هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة) المذكورة قريبا (ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر) .

(اصل : ولابد لكل علم) من محو تدور بحوثه حوله كالكلمة والكلام فى علم النحو فأن بحوثه من الفاعل والمفعول وما الى ذلك على طول ابوابه تدور حوالى الكلمة والكلام وغاية من اجلها يدرس العلم المفروض فدارس النحو انما يتلقن قواعده ليصون لسانه عن الخطأ فى مقاله ومسائل كل علم تنحل الى جانب موضوع وجانب محمول وموضوع المسألة هو موضوع العلم نفسه فأن قولنا الفاعل مرفوع موضوع هذه القضية وهو الفاعل موضوع علم النحو وهو الكلمة فأن الفاعل كلمة ومحمول المسئلة عرض هذا الموضوع فأن قولنا مرفوع عارض لقولنا فاعل الذى هو الكلمة اذا فموضوع العلم محور بحوثه وموضوع المسألة متحد بموضوعه ومحمولها عرض وهناك معرفة تصورية وتصديقية تسبق العلم لأجل الوقوف على مصطلحاته وما يرتبط به يقال لها مبادىء تصورية او تصديقية حسبما هو شأن التصور والتصديق المشروحين فى المنطق

فمعرفة نفس الكلمة ومعنى الرفع والنصب والجر والجزم من مبادء علم النحو كمعرفة ان الوجوب ماهو والبطلان ماهو والصحة ماهى من مبادء علم اصول الفقه وقس على ذلك : وفى عصارة ماسلف قال (ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الأمور مسائله) وبعبارة اصح محمولاته (وذلك الغير) المحمول عليه (موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه) حيث يكون مركبا كالكلمة والكلام وافعال المكلفين وبدن الانسان وهلم جرا (وجزئياته) والجزئيات لايجب التعرف عليها لأنها لاتحد اولا ومعرفة ملاك الموضوع كاف عن معرفة شتاتها (ويسمى مجموع ذلك بالمبادئ ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب والأباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه) اى موضوع علم الفقه (هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء) يشمل أربعة من الخمسة لأن الوجوب فيه اقتضاء الفعل والخرمة فيها اقتضاء الترك والاستحباب رجحان الفعل والكراهة رجحان الترك (والتخيير) المتساوى الطرفين هو الاباحة (ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب) نفسه (والسنة) نفسها (والأجماع) ودليل العقل (ومن التصورات كمعرفة الموضوع) فى نفسه وانه ماهو فعل المكلف وما هى الكلمة ونظير ذلك (واجزائه) حيث يكون مركبا وانه ماهو معنى الفعل وما هو معنى المكلف (وجزئياته) كزيد وعمرو وفعلهما وقد اسلفنا ان ذكر الجزئيات زائد لامجال له (ومسائله) أى مسائل علم الفقه (هى المطالب الجزئية) نظير ان الخمر حرام الخمر نجسة معاملة الخمر باطله وغير ذلك (المستدل عليها) بالكتاب والسنة والأجماع ودليل العقل او بعض من ذلك (فيه) .

(المقصد الثانى : فى تحقيق مهمات المباحث الأصولية التى هى الأساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب : المطلب الاول : فى نبذة من مباحث الألفاظ : تقسيم) البحث عن وحدة اللفظ ومعناه وتكثره هو وتكثر معناه وجزئية المعنى وكليته واشتراك المعانى فى اللفظ لفظا او معنى وعن المتواطئ والمشكك والحقيقة والمجاز والمنقول والنقل بحث عن مبادئ لعلم الأصول والمبادئ لاتدون فى متن العلم لكنه شاع بين المؤلفين (اللفظ والمعنى ان اتحدا) فكان اللفظ واحدا والمعنى واحدا كلفظ زيد بالنسبة الى معناه فأنه لفظ واحد ومعناه واحد (فأما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه) كتصور معنى زيد وانه حصة مشخصة من الانسان لاتنطبق على غيره من الذوات والمعانى الأخرى (وهو الجزئى) باصطلاح المناطقة وهذا الفن لهم (او لايمنع) من وقوع الشركة فيه (وهو الكلى) القابل للأنطباق على كثيرين كالحيوان الناطق (ثم الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارده) كالأنسان فيما يصدق عليه فان صدقه على افراده بالسوية لوحدة الملاك فى الجميع وهو الحيوان الناطق (وهو المتواطئ) سمى بذلك لان كل فرد بطأ اثر الفرد الآخر بالنسبة الى العنوان المزبور الحيوان الناطق (او يتفاوت) كالموجود فى صدقه على العلة والمعلول فان صدقه على العلة أقدم من صدقه على المعلول وكالبياض فى الابيض والاشد بياضا فان صدقه على الثانى اولى من صدقه على الأول (وهو المشكك) لان الخاطر فى بادئ الامر تعتريه حالة تشكك فى صدق الأبيض عليهما معا والموجود على العلة والمعلول معا لان المعلول فى مقابل العلة متأخر ومنفعل بها والأشد بياضا حيث ينضم الى الأبيض يجتلب اللفظ اليد لجلاء مصداقيته (وان تكثرا) بأن كان اللفظ متعددا والمعنى متعددا (فالألفاظ) فى أنفسها (متباينة)

لان احد اللفظين غير الآخر فى الحروف والتلفظ (سواء كانت المعانى متصلة كالذات والصفة) المربوطة بها فلفظا زيد العالم اثنان متباينان فى اللفظية كما ترى ومعناهما اثنان ايضا ولكنهما متصلان باعتبار ان احدهما موصوف والثانى صفته (او منفصلة) كالوجود والعدم فى المتناقضين و (كالضدين) الأبيض والاسود (وان تكثرت الألفاظ واتحد المعنى) كالاسماء المتعددة للحيوان الواحد اسد غضنفر ليث مثلا (فهى) اى هذه الألفاظ المتكثرة (مترادفة) على معنى واحد (وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ من واضع واحد فهو المشترك اللفظى) كالجون حيث وضع للاسود بوضع على حده وللأبيض بوضع على حده وسمى مشتركا لفظيا لأن المعانى فى انفسها لاقربى بينها والذى جمع بينها اللفظ الواحد كلفظ الجون (وان اختص الوضع بأحدها) كالأسد للحيوان المفترس (ثم استعمل فى الباقى) من المعانى (من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة) باعتبار ماوضع له والمجاز باعتبار المستعمل فيه غير الموضوع له (وان غلب) فى الباقى (وكان الاستعمال لمناسبة) كالدابة فأنها موضوعة لما يدب على الأرض بهيمة وغير بهيمة لكن هذا اللفظ تخصص فى العرف بالدواب المعروفة كالحمار والبغل دون النملة والقملة (فهو المنقول اللغوى) اذا كان الناقل هو اللغة (او الشرعى) اذا كان الناقل هو الشرع (او العرفى) اذا كان الناقل هو العرف (وان كان بدون مناسبة فهو المرتجل) كالنعمان اسما لشخص خاص واسما للدم ٠

(اصل) استعمال اللفظ فى المعنى من دون مؤنة فيه علامة كونه حقيقة فيه سواء كان اللفظ موضوعا له بالتعيين او صار له بالتعين وعليه (لاريب فى وجود الحقيقة اللغوية) بأى الطريقين كان (والعرفية) كذلك بأى الطريقين كان (وأما الشرعية) فكذلك فى المعانى التى استعملها

الشارع بلا مؤنة فلفظ الصلاة وان كان فى اصله ليس له ولكن باستعماله مكررا فى الأذكار المخصوصة والاركان المنصوصة بحيث كانت هذه المعانى تفاد من دون مؤنة من قوله الصلاة عمود الصلاة معراج المؤمن الصلاة قربان كل تقى الصلاة خير موضوع صلوا كما رأيتمونى أصلى حجوا كما رأيتمونى احج الى غير ذلك صارت حقائق شرعية حتى اوائل عهد الرسالة فضلا عن اواخرها فالمسلمون فى جميع عهوده (ص) كانوا يفهمون هذه المعانى الشرعية من دون مؤنة منه فى التلفظ ولا منهم فى التفهم نعم فى اول الأمر حين لم يسبق حتى ذات النبى بالصلاة المرادة شرعا أفهمها هو بالقرينة كما أفهمها لمن يسلم بالقرينة ايضا وذلك فى بادء الرسالة فالنزاع فى ان حقيقية هذه اللفظة وامثالها هل هى فى لسانه هو (ص) او لسان تابعيه بعده نزاع فارغ عند التحقيق ومن هنا تستبين الضعف فى مجارى هذا الفصل (فقد اختلفوا فى اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض فى الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لانزاع فى ان الألفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق) على لسانهم (فى تلك المعانى) الشرعية (كاستعمال الصلاة فى الأفعال المخصوصة بعد وضعها) قبل الشرع و (فى اللغة بمعنى الدعاء واستعمال الزكوة فى القدر المخرج من المال) الخاص (بعد وضعها فى اللغة للنمو واستعمال الحج فى اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه فى اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فى ان صيرورتها كذلك) اى كما هى عند المتشرعة (هل هى بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعانى بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعيه فيها) وهذا محتمل بل هو اقرب احتمالا من غيره وان سيق بصورة فرضية وجهة احتماله واقربيته ان الصلاة التى يريدها الشارع بما فيها من اجزاء وشرائط

لاربط لها بالدعاء بما هو دعاء وان يكن فيها دعاء فهو في جانب أقلية لاتصلح لأن تكون علاقة مصححة للتجوز والمجاز لابد له من علاقة نعم الوضع التعييني كما قد يكون بالتنصيص اللفظي بأن يقول القائل وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى يكون بالعمل المشفوع بالقول بأن يريهم عمل الصلاة وعمل الحج ويقول لهم صلوا كما رأيتموني اصلي وحجوا كما رأيتموني أحج كما فعل النبي ذلك ونقل عنه بتواتر (او بواسطة غلبة هذه الألفاظ في المعاني) الشرعية (المذكورة في لسان اهل الشرع) بل في لسان نفس النبي كما اسلفنا القول عنه في صدر البحث (وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن) بينا ان التجوز لابد له من علاقة مصححة وليست موجودة فان الدعاء المحكوم بالأنزواء في الصلاة بالنسبة الى اجزائها وشرائطها لايجوز ان يكون علاقة مضافا الى أن الصلاة الشرعية اوجبت على المسلمين قبل الهجرة بفاصلة واستمرت مع وجود النبي بين المسلمين طول زمن الهجرة ومع ذلك تعتبر عندما كانت تستعمل مع قرينة وبالمجاز ـ لا ـ يكفي في غلبة الاستعمال فاصلة قليلة فضلا عن هذه الفواصل الطويلة مضافا الى هذا كله اننا نجد القرآن يحكى عن الأنبياء الأسبقين صلى الله عليهم اجمعين لفظ الصلاة والزكوة والحج بالنحو الذى يأمر به المسلمين فيظهر ان هذه الألفاظ حقائق شرعية قديمة تواكب اللغة في الوجود الخارجي وان لها اصالتها وعنصريتها الخاصة وعلى هذا وسابقه لامجال لقوله (فتكون حقائق عرفية خاصة لاشرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام) نفس (الشارع) لا المتشرعة (فانها تحمل على المعاني) الشرعية (المذكورة بناء على الأول) وهو ان المعين لهذه الالفاظ بازاء تلك المعاني هو الشارع (و) تحمل (على) المعاني (اللغوية بناء على الثاني) وهو ان غلبة هذه

الألفاظ فى المعانى الشرعية كان فى لسان المتشرعة لا الشارع (واما اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فأنها تحمل على الشرعى بغير خلاف) لحصول غلبة الاستعمال فى المعانى المذكورة فى لسانهم فتكون حقائق عرفية خاصة :

(احتج المثبتون) للحقيقة الشرعية (بأنا نقطع بأن الصلاة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال والهيئآت وان الزكوة لأداء مال مخصوص والصيام لأمساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا) غير القطع السابق (بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها) ويطفح من هذه العبارة ان سبقها الى الفهم لا بمؤنة وحيث تكون هناك مؤنة فلا مورد للحجة (وذلك) اى سبقها الى الفهم عند اطلاقها (علامة الحقيقة) لان الحقيقة شعار الاستعمال بدون مؤنة (ثم ان هذا) الأستعمال بدون مؤنة (لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية) واى اصطلاح آخر حين يستغل الكلمة بالاستعمال حتى تؤتى المعنى المربوط به بلا مؤنة وبلا قرينة (واورد عليه انه لايلزم من استعمالها فى غير معانيها) اللغوية (ان تكون حقائق شرعية) فان الاستعمال اعم (بل يجوز كونها مجازات) وهذا الايراد ينافى ظهور حجة المحتج فأنه اراد بالأنسباق لمعانيها الى الفهم الانسباق العادى غير المتركز على قرينة وحيث يكون الاستعمال بهذه المثابة فلا مجال لتجويز المجازية فيه (ورد) هذا الرد (بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع) نفسه (استعملها فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية) الذى ندعيه (وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى) المنظورة للشارع (والشارع

تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لأنها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته) اى معرفة المعنى (وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان هذه المعانى) المنظورة للشارع (تفهم من الألفاظ عند الأطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفى كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة) المساقة من المثبتين (بحث اما فى) نفس (الحجة فلأن دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع) نفسه (فهى ممنوعة) بل هى الحق وقد سلف بيان مدركه (وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم حينئذ هو كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية) وهذا كما سلف ما لااختلاف فيه (وأما) النظر (فى الوجه الأول فلأن قوله) فى سياق دليله (فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الأشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع) لا الشرع نفسه و (لافى اطلاق الشارع فهى حينئذ حقيقة عرفية لهم لاشرعية) تنسب للشارع نفسه وانت بعد أن اطلعت على ما اسلفناه من وجوه الحجج تعرف ان هذا الرد صرف تحكم (واما) النظر (فى الوجه الثانى فلما اوردناه على) اصل (الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لاالشارع) نفسه وحيث لايكون للشارع نفسه لايفيد :

(حجة النافين) للحقيقة الشرعية (وجهان الأول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه) من معنى (ولا ريب ان الفهم) والعلم بالتكليف (شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فأما بالتواتر او بالآحاد والأول لم يوجد قطعا) بل وجد قطعا

فان قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى وحجوا كما رأيتمونى احج مما نقل عنه ص بتواتر (والا) اى لو نقل بتواتر (لما وقع الخلاف فيه) وهو مخدوش لأن منشأ هذا الخلاف الغفلة والا فهذه الأقوال مما لاينكرها عارف بالشرع وليس كل تواتر يلزم ان يكون مثل التواتر بوجود مكة والمدينة ومضافا الى الغفلة فأن التعصبات تحول بين الانسان والواقع فتستره عليه مثلا يعترف الكثير من ابناء العامة الأشداء فى خصومتهم بتواتر حديث الغدير ومع ذلك يتجاهل به كثير منهم ويقول لو كان متواترا لما خالف احد وانا من المخالفين (والثانى) اى نقل الآحاد (لايفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثله بالتواتر : الوجه الثانى انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية) نحن لاندرك هذا التلازم فان رسول الاسلام عربى محض وكذلك مسلموا صدر الاسلام الأول فلو ان محمد بن عبدالله وضع كلمة لمعنى كانت موضوعة لغيره من العرب فى معنى آخر فهل يعتبر وضعه غير عربى ـ لا ـ لايعتبر بل هو وضع عربى كسائر الاوضاع العربية والمفروض ان محمدا فعل ذلك فالألفاظ المزبورة حقائق شرعية وعربية ايضا (واللازم) وهو كونها غير عربية (باطل فالملزوم) وهو كونها حقائق شرعية (مثله) فى البطلان (بيان الملازمة) بين كونها حقائق شرعية وانها غير عربية (ان اختصاص الألفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب) غير محمد (لم يضعوها لأنه المفروض) فلا تكون عربية بل هى عربية لان واضعها من اقحاح العرب وليس الوضع من اختصاصات احد دون آخر : هذا وليعلم ان استعمال لغة خاصة لكلمة او كلمات من لغة اخرى بما تذيبها فى لغتها هو نوع من الوضع وان سمى اللفظ دخيلا كالفرد العربى تذوب عروبته فى عنصر آخر فأنه يحسب من العنصر الذى ابتلعه والدنيا كلها على ذلك ولا غلط فى البين وعالم النقل هذا معناه فنقل لغة خاصة

لكلمة او كلمات من لغة اخرى جائز ولا مانع فيه وتجرى عليه احكام ما نقل اليه وليس القرآن وحده استعمل الفاظا هى فى الأصل غير عربية بل اللغة العربية استخدمت الفاظا لغيرها وصفتها فى مصاف لغتها فهى عربية لان المنظور بعربيتها ان العرب يحسبونها كواحدة من الفاظهم وهذا لايجعل بعض القرآن غير عربى حتى يشكل بأن الله قال فى حق كتابه انا انزلناه قرآنا عربيا : وعلى هذا فمجرى هذا الاستدلال ضعيف (وأما بطلان اللازم) وانها غير عربية (فلأنه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربى لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن) الوجه (الأول بأن فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالأطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الألفاظ) والطفل هذا حكمه فى تعليمه اللغة والعادات وفى قوله ص صلوا كما رأيتمونى اصلى وحجوا كما رأيتمونى احج شمة من هذا (وهذا) وهو التعليم والتفهيم باعتبار الترديد بالقرائن (طريق قطعى لا ينكر فأن عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم) وهو قولهم فى الحجة لفهمها المخاطبين بها وانه لم يفهمهم لان التفهيم القولى اما بالتواتر ولم يحصل واما بالآحاد فلا يفيد علما (وان عنيتم به) اى بالتفهيم (التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة) وقد اثبتنا ان التفهيم حصل من طريق غير التصريح بوضع اللفظ للمعنى (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى) من الوجهين (بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية فى تلك المعانى) المرادة له (مجازات لغوية فى المعنى اللغوى) المحض وهو الدعاء (فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها)

اقول هذا الاستدلال مجمل ومبهم اما اصل التجوز للعلاقات المصححة فهو معترف به من اهل اللغة لكن التجوز بكلمة من لغة اخرى اذا لم تصل بها المرتبة الى الذوبان فى اللغة التى تجوزت بها لاتكاد تحسب منها والألفاظ الدخيلة فى لغة العرب لكثرة ممارستها فى السنتهم ذابت فى لغتهم (ومع التنزل) الى انها غير عربية (نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لاالقرآن) كله وهذا تطرف لامجال له (وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشئ لايصدق عليه انه نفس ذلك الشئ قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة) المنضم بعضها الى بعض بما يكون عنوان العشرة (فلا يصدق) لفظ العشرة (على البعض) الذى تكون منه (بخلاف نحو الماء) الذى هو جنس (فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلى ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل) وانه اسم لما نزل من السماء على محمد نبى الاسلام لكنه خلاف الظاهر فأن القرآن اسم للمجموع بين الدفتين واطلاق القرآن على السورة وعلى الآية توسع وعلى حذف مضاف وانهما بعض القرآن (فيصدق على السورة انها قرآن وبعض القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصى) وهو ما بين الدفتين (وضعا آخر فصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن) وقد عرفت مما اجبنا به ضعف هذا القول اساسا (اذا عرفت هذا) الذى سقناه عن المثبتين والنافين (فقد ظهر لك ضعف الحجتين) وببركة مااوعبناه لك من التحقيقات الكافية لاتعود فى

شك من ثبوت الحقائق الشرعية (والتحقيق ان يقال لاريب فى وضع هذه الألفاظ للمعانى اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة) المرادة له (اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب فى زمانه واشتهر حتى أفاد بغير قرينة فليس بمعلوم) بل هو المعلوم فالنبى سواء كان ناقلا ام مرتجلا ام مستعملا بمناسبة وقرينة فقد عاش المسلم فى زمانه لايعرف من اسم الصلاة الا التى هى فى دينه صلاة وهكذا غيرها والتشكك بقوله (لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية) لامجال له وهل تحتاج القرائن الا للمطالب الخفية لا التى هى اساس ديانة يغدو ويروح عليها المتدين صباح مساء وقد عاش النبى بين المسلمين نبيا ثلاثا وعشرين سنة كل ماعنده وورد لسانه هى هذه الامور لايعرف غيرها ومن عدم التدبر فى هذا الأمر نراه رحمه الله يقول (فلا يبقى لنا وثوق بالأفادة مطلقا) اى من دون قيد قرينة حالية او مقالية (وبدون ذلك لايثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين) بل لاقيمة لمذهبهم علميا ونظرا واقعيا (وان كان المنقول من دليلهم مشاركا فى الضعف لدليل المثبتين) :

(اصل : الحق ان الاشتراك) اللفظى وهو وضع اللفظ لمعنى ثم وضعه بوضع آخر لمعنى آخر سواء كان القائم بالوضعين معا شخصا واحدا ام شخصين كلفظ الجون للأبيض والاسود (واقع فى لغة العرب) بل فى لغات اخرى لعناصر غير عربية (وقد أحاله شرذمة) فى حال انه ليس من مظان الاستحالة بالمرة نعم هو قد يعد من موهنات اللغة الكائن فيها لما فيه من ابهام لايرتفع الا بنصب قرينة مزيلة له مع التمكن من طرد هذا الأبهام من اول مرة ومن رأس بأن لايجعل الجون الا لواحد من

المعنيين المذكورين وهلم جرا (وهو) اى القول بأحالته (شاذ ضعيف لايلتفت اليه : ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله)اى فى اعماله مرة واحدة وفى عرض واحد (فى اكثر من معنى اذا كان الجمع بين مايستعمل فيه من المعانى ممكنا) فاستعمال القرء فى الطهر والحيض معا فى عدة المرأة مالامجال له فان سبق احدهما حصولا هادم لموضوعية الآخر (فجوزه قوم مطلقا) فى قبال التفاصيل الآتية (ومنعه قوم مطلقا) كذلك فى قبال التفاصيل الآتية (وفصل ثالث فمنعه فى المفرد وجوزه فى التثنية والجمع ورابع فنفاه فى الأثبات واثبته فى النفى : ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والأقوى عندى جوازه مطلقا) اى فى كافة التفاصيل المذكورة (لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره حقيقة) وكلما سلف تكثير عناوين يظن انها سيقت من دون دقة فى التأمل ولابد ان يقال فى طليعة المطلب ان الاستعمال للفظ فى معناه حقيقته افناؤه فيه فاللفظ المفرد اذا أفنى فى معناه منع بالطبع من افنائه فى عرض هذا الأفناء فى معنى آخر وهذا شىء من الوضوح بمكان ويستدل على هذا الأفناء طفوح المعنى المستعمل فيه وغلبته على اللفظ فأنشراح النفس لكلمة الطيب وانقباضها من لفظ النتن ماهو الا لطفوح المعنى ذاته حتى كأنه لالفظ فى البين والا فحروف : ط ى ب : وحروف : ن ت ن : لاتعطى انشراحا فى الأول ولا انقباضا فى الثانى وحيث يكون الأستعمال هذا حقه وحقيقته فلا يعود مجال لأدعاء استعمال اللفظ المفرد فى اكثر من معنى فى اعمال واحد الا اذا كان للمعنيين جامع واحد وتفنى اللفظ فى هذا الجامع وهو خروج عن مفروض البحث وأما التثنية والجمع فهى ظروف تسع بمقتضى هيكل طبيعتها اللفظية معانيها فصيغة

التثنية تسع الأثنين فى عرض واحد وصيغة الجمع تسع مازاد على ذلك فى عرض واحد هذا هو كل المطلب وحقيقته وما زاد على ذلك وخرج عنه ففيه مؤاخذات نتعرض لها عند شرحنا لعبارات المؤلف قال رحمه اللّه (لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا فى المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فتفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة) فيحذف من المعنى بعضه (فيصير اللفظ مستعملا فى خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل) وهو ذات المعنى مع قيد الوحدة (والجزء) وهو ذات المعنى وحدها (تجوزه فيكون مجازا) فالمفرد فى نظر الماتن موضوع لأمرين الذات وقيد الوحدة فاستعماله فى الذات فقط استعمال للفظ الكل فى الجزء وهو من المجازات المرسلة المعروفة لكن هذا كله لا اصل له من الواقع فان معنى الشىء هو ولا ربط له بشىء آخر فقيد الوحدة فضلا عن انه لم يراع فى متن الوضع للفظ زيد مثلا فى معناه وهى الذات المشخصة لا يأتى الى البال من اللفظ حتى بالدلالة الألتزامية فأن اللفظ انما يفيد معناه فأى ربط لهذا بقيد الوحدة او قيد عدمها وهكذا اللفظ فى مقام التثنية والجمع لم يؤخذ فى معناه هذا مع غيره على ان يكون جزء المعنى او قيد المعنى وانما يفاد المعنى نفسه تثنية وجمعا بما هما تثنية وجمع واى ربط لهذا بالقيدية او بجزئية المعنى حتى يقال انه موضوع للمركب فاستعمل فى احد شطريه فهو مجاز للعلاقة المزبورة ونحن لو سئلنا نفس المؤلف خارج هذا البحث عن لفظ زيد وانه موضوع لأى شىء لقال انه موضوع لذات مشخصة فى الخارج ولم يقل مع ذلك انها بقيد الوحدة فقيد الوحدة لا جزء لمعنى زيد ولا قيد وهذا مالاغبار عليه (فأن قلت محل النزاع فى المفرد وهو استعمال اللفظ فى كل من المعنيين)

المشترك بينهما اللفظ (بأن يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى) الوارد فى الكلام (لا للمجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه سلمنا) انه المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه (لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا) كما هو فى الواقع كذلك (كالرقبة للانسان) فأنها اذا انتفت انتفى الانسان (بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك) للانسان مما اذا انتفى لاينتفى الانسان : ثم نقول لامجال لقوله لا للمجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه وقوله ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل فان الموضوع المتحدث عنه هو استعمال اللفظ المشترك المفرد فى معنييه وهذا ينافيه فرض استعماله فى احد المعنيين المتركبين وحيث يستعمل فى احدهما يخرج البحث عن موضوعيته التى هى استعماله فى معنييه (قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين ويستعمل حينئذ فى مجموعهما معا فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم) لامجال فى هذا الباب لهذا التوهم لأنه ليس فى هذا الباب ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين واستعمل فيهما معا بل الذى هو فى الباب انه موضوع لكل منهما واستعمل فيهما معا واى ربط لهذا بذاك على ان هذا التوهم ايضا لاربط له بما سلف من قوله لا للمجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه فأن فرضية المجموع المركب من المعنيين لاترتبط بقول ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين ويستعمل حينئذ فى مجموعهما معا فالحق ان كل ماذكر من قوله فأن قلت الى هنا كلام مشوش لايثمر معنى صحيحا (ليرد ماذكرت) من انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل (بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من المعنيين لكن

مع قيد الوحدة) الذى بينا انه حكم اعتباطى لامورد له (كان استعماله فى الجميع) من المعانى المشتركة فى اللفظ الواحد (مقتضيا لألغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى ماسوى) قيد (الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل) ذات المعنى وقيد الوحدة (وارادة الجزء) وهو ذات المعنى فقط (وهو) اى اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء (غير مشترط بشىء مما اشترط فى عكسه) وهو اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل منه كاطلاق لفظ الرقبة وارادة الأنسان منه (فلا اشكال) علينا اذا (ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف) فزيد ان فى قوة قولك زيد وزيد وزيدون فى قوة قولك زيد وزيد وزيد (والظاهر) فى التثنية والجمع (اعتبار الأتفاق فى اللفظ) كلفظى زيد وزيد فلا يثنى زيد وعمرو بقولنا زيدان او عمران للاختلاف فى لفظيهما (دون) اعتبار الاتفاق فى (المعنى فى المفردات) فأن زيد بن حارثة وزيد بن على كما ترى متفقان فى اللفظ ولكن المعنى بزيد بن حارثة شىء وبزيد بن على شىء آخر (الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم له) عندما يقال الزيدان ان المراد المسمى بزيد والمسمى بزيد ومعنى المسمى والمسمى متفق (تعسف بعيد) بل هذر قيل لاعن توجه (وحينئذ فكما انه تجوز ارادة المعانى المتعددة من الألفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة) كزيد وزيد وعمرو وعمرو وعمرو (على ان يكون كل واحد منهما مستعملا فى معنى بطريق الحقيقة فكذا ماهو فى قوته) وفيه على مبناه هو نظر واضح فأنه اعتبر ان لفظ المفرد يتبادر مع معناه قيد الوحدة ومع التثنية والجمع يتخلف قيد الوحدة فيدعو الى التجوز كما قال وعليه فاستعمال التثنية

والجمع استعمال مجازى على مبناه لا حقيقى :

(احتج المانع) من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه (مطلقا) فى قبال كل التفاصيل الواردة فى الباب والحق مع المانع وان لم يتوجه الى منبع المنع الواقعى كما ترشد الى ذلك حجته والحجة الوحيدة هى ان اعمال اللفظ فى معناه افناؤه فيه ويستحيل افناؤه مرتين فى عرض واحد : ولا قيمة لحجته حيث قال (بأنه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل واحد من المعنيين وان الأستعمال فى كل واحد منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لأحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله فى جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد و) يلزم (من ارادة المجموع معا عدم الأكتفاء بأحدهما وكونهما مرادين على الأجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم) الذى هو محال (والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفراد وغاية ما يمكن حينئذ) اجبنا بهذا الجواب (ان يقال ان مفهومى المشترك هما) اى مفهوماه حال كونهما (منفردين فاذا استعمل فى المجموع لم يكن مستعملا فى مفهوميه) على سبيل الأنفراد (فيرجع البحث الى تسمية ذلك) وهو الاستعمال فى المجموع (استعمالا له فى مفهوميه) اللذين هما فى حد انفسهما منفردان لا منضمان و (لا يرجع الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى) ولا يخفى ان تطويل هذا الاستدلال انما جاء من قوله هذا وحده وهذا وحده وهما معا فى حال اننا اذا لم ندع ان الاستعمال

معناه الأفناء وقلنا بالجواز فى المعنى الواحد والأكثر منه لما كان مجال لقولنا للمعنى الواحد هذا وحده فقد اسلفنا ان هذا القيد تحكم فان اللفظ عندما يوضع للمعنى لم يؤخذ فيه انه وحده كما انه استعمل فى الأكثر لا يؤخذ قيد معا فيه فهذه القيود كلها اعتباطية تبرعية ومن هنا اشتبه الأمر على المصنف رحمه الله واذا لم يكن لقيد الوحدة او قيد معا موضوعية لم يتأت له ان يقول ان له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا فأن هذه القيود اذا أغفلت ذاب هذا التقسيم :

(واحتج من خص المنع بالمفرد بأن التثنية والجمع متعددان فى التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد) بل الحق ان التثنية والجمع ظرفهما من وجهة طبيعية فيه سعة بخلاف المفرد (واجيب عنه) اى قيل فى رد هذا الدليل (بأن التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد) المتعدد لا من المفرد بلا تعدد فيه وعليه فلا مجال لقول الراد (فأن افاد المفرد التعدد أفاداه) وما ربط هذا بذاك فان زيدا مفرد ولا تعدد فى معناه لانه علم شخص والزيدان تثنية تفيد تعدد المعنى وانه ابن حارثة وابن على بن الحسين (والا) يفد المفرد التعدد فى معناه (فلا) تفيد التثنية التعدد فى معناها وهذا من الكلام الباطل كما عرفت (وفيه نظر) وقد عرفته من كلامنا : وقول المصنف (يعلم مما قلناه فى حجة ما اخترناه) يشير به الى ما سبق منه حيث قال ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف الخ (والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفى صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوة له فلا) بل الحق ان دليله يقول ان المفرد واحد فى معناه واللفظ الذى لا يملك الا معنى واحدا لا مجال لادعاء استعماله

فى اكثر من معنى لكنه مخطأ فى هذا القول فان موضوع الحديث هو اللفظ المشترك وهو موضوع لمعان متعددة بأوضاع متعددة نعم لامجال لادعاء استعماله فى اكثر من معنى حيث يراد من الأعمال الأفناء ولا فناء مرتين لشىء واحد فى عرض واحد :

واحتج من خص الجواز بالنفى) مثل لارجل فأنه ينفى كافة الرجال على الأطلاق فى حال ان كلمة رجل مفرد لاتثنية ولا جمع فهذا اللفظ المفرد قد استعمل فى اكثر من معنى هكذا يريد ان يقول هذا المحتج ولكنه ليس بشىء فان رجلا هنا وغير رجل مما هو مثله لم يرد به الأفراد فى قبال تثنية او جمع وانما اريد به الجنس ونفى الجنس معناه انه لاشىء فى البين مما يقال له رجل او مثله واما المنكر فى الاثبات فأنه لايستلزم العموم فعندما نقول جاء رجل او رجال لايتقاضى لفظنا هذا انه جاء جميع مايصدق عليه الجنس واما النفى فلازمه ذلك اذ لايصدق النفى الا بعدم الجنس كله هذا هو سر المطلب لاماقال المحتج ولا مارد به (بأن النفى يفيد العموم) فى مدخوله حيث يكون مدخوله غير محدد (فيتعدد) اى يكتسحه النفى فهو بمنزلة نفى المتعدد (بخلاف الأثبات) فانه لايفيد العموم وهذا القول بهذا الارسال باطل فان المفرد المثبت قد يعطى العموم لكن لامن طريق اثباته ولا من ناحية كونه مفردا بل لاحتفافات اخرى كالمفرد المحلى باللام حيث يستلزم عدم حمله على العموم الترجيح بلا مرجح مثل احل الله البيع وعلى كل حال فالنفى والأثبات اجنبيان عن الموضوع المتحدث عنه وهو ان اللفظ المفرد المشترك فى معان عديدة هل يجوز استعماله فى اكثر من معنى او لايجوز (وجوابه ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن) المعنى (متعددا) فى الاثبات (فمن اين يجيء التعدد فى النفى) والجواب الصحيح ان يقال ان النفى انما هو للمعنى الجائز

الاستفادة فيه فمن اين يجئ التعدد فى النفى او ماهو بمنزلته فى النفى مثلا كلمة عين الموضوعة بالاشتراك لمعان عديدة فما يعنى بها يجوز استفادته منها فى الاثبات ـ على تقدير جواز استعمال المشترك المفرد فى اكثر من معنى ـ وحين يرد النفى عليها يكتسح جميع معانيها القابلة للاستفادة فى الأثبات فيقال لاعين فيكون السلب عاما :

(حجة مجوزيه حقيقة ان ماوضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن الماهية لابشرط شئ وهو) اى هذا الملاك (متحقق فى حال الأنفراد عن الآخر والأجتماع معه فيكون حقيقة فى كل منهما) وحجة اللابشرطية حجة قوية وانما الكلام فى اصل جواز الاستعمال فى اكثر من معنى وقد تقدم القول فى جهة المنع منه كما تقدم تفنيد مزاعم قيد الوحدة او قيد المعية وان ذلك خيال لاربط له بالواقع (والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه) بل المتبادر هو نفس المعنى وهذه القيود المزعومة خيالات تطفح احيانا للنفس فيحسبها الأنسان واقعية (وذلك) اى التبادر (آية الحقيقة وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شئ) وقيد اللابشرطية بما هو قيد ليس هو منظورا للواضع وانما اللابشرطية متصيدة من جو الوضع لااكثر (بل هى بشرط شئ) لكنه لم يبين لنا من جاء بهذا الشئ لذات المعنى وقيدها به حتى صار الموضوع له ذات المعنى من ناحية وقيد الوحدة من ناحية ثانية هذا كله تبرع لامساغ له (واما فيما عداه) اى المفرد وانه بنحو الحقيقة (فالمدعى حق كما اسلفناه : وحجة من زعم انه) اى اللفظ المشترك بين معانى عديدة (ظاهر فى الجميع) اى جميع معانيه الموضوع لها (عند التجرد عن القرائن) المعينة للجميع او لبعضها (قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى

الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فأن السجود من الناس) كما هو معروف مألوف (وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا و) هكذا (قوله تعالى ان اللّهوملائكته يصلون على النبى فأن الصلاة من اللّه المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان) ولايخفى ان بحث المشترك ينحل الى ثلاث جهات (الاولى) انه ممكن وواقع (الثانية) انه هل يجوز استعمال اللفظ فى عرض واحد فى اكثر من معنى من معانيه (الثالثة) ان اللفظ المشترك هل يجوز استعماله بدون قرينة مشخصة لمعناه اذا لم يكن لبعض معانيه غلبة فى الاستحضار اما الجهة الأولى والثانية فقد تقدم القول فيهما واما الجهة الثالثة فان اللفظ المشترك بداعى اشتراكه فى معانى لاغلبة لبعضها فى الاستحضار مبهم يحتاج الى شارح وشارحه هى القرائن حالية كانت ام مقالية ولا ظهور له فى واحد منها الا بقرينة وطفوح جميع معانيه أيضا يحتاج الى قرينة من سياق حديث وتركيب وغيرهما وما ذكروه من الآيتين قرائنه معه فان نفس نسبة السجود الى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر قرينة انه معنى بحياله وانه كنائى او مجازى ونسبته الى الانسان قرينة انه السجود المألوف المعروف وهو وضع الجبهة على الارض فاين دعوى عدم القرينة وهكذا نسبة الصلاة الى اللّه على النبى ونسبتها الى الملائكة عليه قرائن وما اجاب به المصنف فى بعضه تعسف حيث قال (والجواب من وجوه احدهما ان معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف) للمصلى عليه (ولو مجازا) فأن استعمال لفظ الصلاة فى اظهار الاعتناء بالطرف مجاز لان لفظها ليس موضوعا لهذا المعنى لافى لغة ولا شرع وهكذا ليس لفظ السجود موضوعا لغاية الخضوع وانما هو لحالة خاصة فهو ايضا مجاز (وثانيها ان الآية

الأولى) التى فيها السجود (بتقدير فعل كأنه قيل) عقيب قوله الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب (ويسجد له كثير من الناس) فيكون كل معنى مفادا بفعل مستقل (و) الآية (الثانية) التى فيها ان الله وملائكته يصلون على النبى (بتقدير خبر كأنه قيل ان الله يصلى) وملائكته يصلون (وانما جاز هذا التقدير) فى الآية الأولى والآية الثانية (لأن قوله يسجد له من فى السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه نحو قوله) اى الشاعر (نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف اى نحن بما عندنا راضون) وانت بما عندك راض (وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق ـ وثالثها) اى الوجوه (انه وان ثبت الأستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل) وقد عرفت انه مخدوش (وان كان المجاز على خلاف الأصل) وخلاف الأصل لايصار اليه الا بدليل ودليل المصنف بقيد الوحدة عليل (ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة) وهذا حق (فأين وجه الدلالة على ظهوره فى ذلك) اى فى جميع معانيه (مع فقد القرينة كما هو المدعى) لصاحب هذا القول ·

(اصل : واختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى) معا (كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه) بل هناك فرق جلى بين المشترك والحقيقة والمجاز فان المشترك موضوع لكل معانيه بأوضاع متعددة حسب تعددها وانما يمنع عن الاستعمال فى اكثر من معنى فى عرض واحد ان الأعمال للفظ فى معناه افناء له فيه والافناء لشئ واحد فى عرض واحد غير معقول وقد يمنع وراء هذا عن الاستعمال فى اكثر من معنى

نصب قرينة على استعماله فى معنى اراده المتكلم واما الحقيقة فان الوضع لها والمجاز لاربط له باللفظ الموضوع لمعناه الا بسبب العلاقة بين المعنيين الحقيقى والمجازى ولا ينصرف اللفظ عن حقيقته الا بقرينة تبعد باللفظ عن معناه الحقيقى وتربطه بالمتجوز فيه ووجود هذه القرينة مما يمنع عن ارادة الحقيقة فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى والمجازى فى اطلاق واحد للتعاند نعم فى المعانى الكنائية لامانع من ذلك لان المعنى الحقيقى لايطرد الكنائى كما لايطرد اية دلالة التزامية حيث لاتكون مقرونة بما يعاند الحقيقة هذا حق القضية فى المشتركات اللفظية والمجازات والكنايات : قال (فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فأكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالأعتبارين : حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ فى المعنيين) الحقيقى والمجازى (للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة) والصارفة الى المعنى المجازى (ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لأرادة الحقيقة وملزوم معاند الشىء معاند لذلك الشىء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم) وهو صدق المجاز بدون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وهو) اى صدق الملزوم بعنوان انه ملزوم (بدون) صدق (اللازم) بما انه لازم (محال وجعلوا) اى البيانيون (هذا) وهو كون المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة (وجه الفرق بين المجاز والكناية) وان الكناية ليست بملزومة قرينة معاندة لارادة الحقيقة ولذلك يجوز الجمع بينهما فكما تريد من قولك طويل النجاد طول قامته تريد طول نجاده أيضا وهنا لايأتى الأشكال السابق فى المشترك فان اللفظ الذى يستعمل فى الكناية انما هو مستعمل فيها وفان فى هذا المعنى والمعنى الحقيقى مما ينجر احيانا الى المعنى الكنائى اذ

ليس المقصود هو بالاستعمال فالأعمال واحد وهو الموجود فى الكنائى والمعنى الحقيقى اشعارى ومثل ذلك يقال فى البطون السبعة او السبعين فى القرآن ان اللفظ فان فى واحد منها والبقية حيث تستشعر فبالدلالات الألتزامية والأشعارات (وحينئذ) يكون المجاز مقرون قرينة معاندة لارادة الحقيقة (فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما) اى فى الحقيقى والمجازى معا (كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقى غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازى وهو ماذكر من اللازم واما بطلانه فواضح) لانه جمع بين متعاندين :

(وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة) وهو اما جهل بمعنى الحقيقة والمجاز واما صلافة فى التعبير (واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الأرادتين عند المتكلم) وحيث كان الدليل عليلا فان النتيجة مثله (واحتجوا لكونهمجازا بان استعماله لهما استعمال فى غير ماوضع له اولا) اى فى الأول انما وضع اللفظ للحقيقة ولم يوضع للمعنى المجازى اصلا (اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا فى الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا) ولو فرض ان المجاز لا يشترط فيه لزوم قرينة معاندة للمعنى الحقيقى لكان القول بجواز الأرادتين ممكنا ولما كان الاستعمال مجازا بل هو فى الحقيقى حقيقة وفى المجازى مجاز كجواز ارادة المعنى الكنائى والحقيقى من طويل النجاد وامثاله (و) لصح ما (احتج) به القائل (بكونه حقيقة ومجازا) باعتبار المعنيين (بأن اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة فى احدهما مجاز فى الآخر ولكل واحد من الاستعمالين حكمه) .

(وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهرة بعد ماقرروه فى وجه التنافى) بين الارادتين للمعنى الحقيقى والمعنى المجازى بما تقدم مبسوطه (وأما

الحجتان الأخيرتان) وهما احتجاجهم لكونه مجازا واحتجاج الآخرين بكونه حقيقة ومجازا (فهما ساقطتان بعد ابطال الأولى) وهى حجة الجواز (ونزيد الحجة على مجازيته) اى ان استعماله فى المعنيين الحقيقى والمجازى مجاز (بأن فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للأثبات والنفى كما مر آنفا فى المشترك وما ذكر فى الحجة) حيث قالوا ان استعماله لهما استعمال فى غير ماوضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا فى الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا (يدل على ان اللفظ مستعمل فى معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمجازى الأول فهو) اى كبس المعنى المجازى فى المعنى الحقيقى وتشكيل واحد منهما (معنى ثالث لهما وهذا الانزاع فيه فان النافى للصحة يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم فى قولك لاأضع قدمى فى دار فلان الدخول) وايا كان (فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندى فى هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقى الذى يستعمل فيه اللفظ حينئذ) يضم اليه المعنى المجازى (تمام الموضوع له حتى مع) قيد (الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد كما علم فى المشترك) آنفا (كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة) عن ارادة الحقيقة (وان ارادوا به المدلول الحقيقى من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر فى جواب حجة المانع فى المشترك اتجه القول بالجواز لأن المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز) المعاندة للحقيقة (لاتعانده) لأنه صار بعد تعريته عن قيد الوحدة مجازا لكن المطلب

اشتبه على المصنف كثيرا فان قرينة فى الحّمام تنافى الحيوان المفترس ذا اللبدة والمخالب والأنياب وتطرده عن الارادة من اللفظ سواء كان قيد الوحدة معه ام ليس معه فأن قيد الوحدة وجودا وعدما لا يؤثر فى معنى الحيوان المفترس فالحيوان المفترس هو هو كان معه قيد الوحدة ام لم يكن وقرينة فى الحمام او على كتفه سيف تنافيه على كل حال مادام الحيوان المفترس حيوانا مفترسا وهذا ايضا من الأدلة على ان اعتبار قيد الوحدة فى المفرد اعتبار زائف وان المعنى قائم بماهية نفسه وحيث تكون قرينة فى الحمام او على كتفه سيف طاردة للحيوان المفترس على كافة احواله فمع وجودها لا يستطاع ارادة المعنى الحقيقى سواء كان مع الوحدة او بدونها وحتى لو صار بدون قيد الوحدة مجازا كما يقول المصنف فان القرينة ــ فى الحمام او على كتفه سيف ــ تطرده (وحيث كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى) بل كان غيره كما قرئت مفصله سابقا وان ما نظر اليه المصنف لاشىء (فالظاهر اعتباره هنا) اى فى استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى (ايضا ولعل المانع فى الموضعين) فى منعه لاستعمال المشترك فى اكثر من معنى من معانيه ومنعه لاستعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى (بناؤه) فى منعه (على الأعتبار الآخر) وهو ملاحظة قيد الوحدة ومع ملاحظتها يمتنع استعمال المشترك فى اكثر من معنى واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه معا فأن قيد الوحدة ينافر هذا النوع من الاستعمال (وكلامه حينئذ) يأخذ قيد الوحدة (متجه) لانه يوافق مذاق المصنف فى اخذه (لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا) لأننا حيث نقول بالجواز مع الحكم بمجازية الاستعمال نراعى حذف قيد الوحدة لابقائها (ومن هنا) وهو ان حذف قيد الوحدة يصير المعنى مجازيا (يظهر ضعف القول بكونه) اى استعمال اللفظ فى

حقيقته ومجازه (حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقى لم يرد بكماله) وكماله هو قيد الوحدة (وانما اريد منه البعض) وهو المعنى بدون قيد الوحدة (فيكون اللفظ) المستعمل (فيه) بدونها (مجازا ايضا) اى كالمعنى الآخر المجازى :

(المطلب الثانى فى الأوامر والنواهى وفيه بحثان البحث الاول فى الاوامر ـ فصل : صيغة افعل) كقم واقعد (وما فى معناها) مما يستعمل فى اظهار الارادة هل هى (حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة) واللغة ان كان المراد بها هو استفتاء الجوهرى ونظرائه فى ان صيغة افعل عند العرب ماهو معناها فكلما اجاب به اخذ به فهو دليل عليل لان نظر الجوهرى نظر نفسه وان كان هو استفتاء اهل اللسان انفسهم فى ذلك بما هم اهل لسان فأنهم ان اجابوا بشىء فأنهم يجيبون كلا بحسب ما يختلج فى نفسه واختلاجات النفس فى ذلك غير محدودة فكما استعملت فى اللسان بمعنى التحتم استعملت بمعنى الرجحان فقط واستعملت بمعنى الأباحة لكننا اذا أجلنا نظر الأعتبار وبعدنا عن كل قرينة تحتف بالكلام مقالية كانت ام حالية نجد أن منشأ الصيغة مريد وان المريد حافظ لأرادته لا يرضى بدونها حتى من ليس فيه علو ولا آمرية عرفية فأنه يريد حفظ ارادته وحفظ الأرادة معناه الوجوب الا ان يصرح عن نفسه بخلافه هذا (على الأقوى وفاقا لجمهور الاصوليين) حيث قالوا بأفادة صيغة افعل للوجوب وما يسرد عليك من الأقوال فأنه لم يؤخذ فيه حفظ الأرادة بما هو حفظ ارادة ووجد استعماله هنا وهناك فى الندب مرة وفى الأباحة مرة اخرى (وقال قوم انها حقيقة فى الندب فقط) وهو تحكم واضح (وقيل فى الطلب) بما هو طلب (وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب) اشتراكا معنويا (وقال) السيد المرتضى (علم الهدى رضى الله عنه انها مشتركة بين الوجوب

والندب اشتراكا لفظيا فى اللغة وأما فى العرف الشرعى فهى حقيقة فى الوجوب فقط وتوقف فى ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هى ام للندب وقيل هى مشتركة بين ثلاثة اشياء الوجوب والندب والأباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة و) القدر المشترك بينها (هو الأذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهى الثلاثة السابقة والتهديد) فان التهديد فى نفسه ليس وجوبا ولا استحبابا ولا اباحة بل هو تخويف على ماأريد فعله او تركه (وقيل فيها اشياء أخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها : لنا) على انها حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة (وجوه ـ الأول ـ انا نقطع بأن السيد) بل كل مريد لشئ بحسب مايلوح عليه انه جاد فيما يقول والسيد والعبد من ابرز مصاديق ذلك (إذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد) العبد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال (و) هذا (هو معنى الوجوب) الذى نقول به (لايقال القرائن) وخصوصا الحالية منها قائمة (على ارادة الوجوب فى مثله) و (موجودة غالبا فلعله) اى الوجوب (انما يفهم منها لامن مجرد الأمر لأنا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك) اى انه فاقد للقرينة حتى (لو كانت فى الواقع موجودة) مغمورة (فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل) للصيغة من معناها الاصلى (الى ذلك) وهو الوجوب (يتم المطلوب) وهو انها فى اللغة والعرف تدل على الوجوب وملاك كل ذلك هو ما اسلفناه من ان كل مريد لشئ جاد فيه بحسب مايظهر عليه يريد حفظ ارادته وحفظ الارادة هو التحتم والوجوب :

(الثانى : قوله تعالى مخاطبا لأبليس مامنعك الا تسجد اذ أمرتك والمراد بالأمر اسجدوا فى قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم

فسجدوا الا ابليس فأن هذا الاستفهام) مامنعك (ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو فى معرض الانكار) على ابليس بسبب عدم سجوده عقيب قوله تعالى له وللملائكة جميعا اسجدوا (والأعتراض) عليه (ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان) الانكار (متوجها) الى ابليس :

(الثالث : قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب : فان قيل الآية انما دلت على أن مخالف الأمر مأمور بالحذر ولا دلالة فى ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الأمر للأيجاب والألزام قطعا اذ لامعنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته) اى الحذر (ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حينئذ ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله) وقبيح على غيره (واذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فأن قيل هذا الأستدلال مبنى على ان المراد بمخالفة الأمر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على مايخالفه بأن يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال و) ترك (الاتيان بالمأمور به واما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد) جدا (عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكأنها) اى المخالفة (فى الآية) المذكورة (اعتبرت متضمنة معنى الأعراض فعديت بعن) فقيل يخالفون عن امره ولم يقل يخالفون امره (فأن قيل قوله) تعالى (فى الآية عن امره) لفظ (مطلق) والمطلق غير العام (فلا يعم) كما

تريدون (والمدعى افادته الوجوب فى جميع الأوامر) اى بنحو العموم (قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد) اى كل ضربه (واكل عمرو) اى كل اكله (وآية ذلك) اى انه يفيد العموم (جواز الاستثناء منه فأنه يصح ان يقال فى الآية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الأمر الفلانى على ان الاطلاق) بمقدمات الحكمة (كاف فى المطلوب) وهو افادة العموم (اذ لو كان حقيقة فى غير الوجوب ايضا) كما هو حقيقة فى الوجوب (لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر) اذ لاموضوعية لذلك فى غير الوجوب

(الرابع) من الوجوه (قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لايركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الأمر) وهو اركعوا (ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم : وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المأمور به) وهو الركوع (بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين :

وثانيا بأن الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الأمر بالركوع كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب واجيب عن الأول) بأن الذم ليس على ترك الركوع وانما هو على تكذيب الرسل (بأن المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به اوغيرهم فان كان الأول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فأن الكفار عندنا معاقبون على الفروع) كالصلاة (كعقابهم على الأصول) كالنبوة (وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم) للرسل (منافيا لذم قوم بتركهم ماأمروا به) وهو الركوع كما فى الآية (و) الجواب (عن الثانى) وهو احتمال وجود القرينة المعينة للوجوب (بأنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الأمر) ولم يضم مع المخالفة شيئا آخر (فدل على ان الاعتبار

به لا بالقرينة) المدعى احتمالها :
(احتج : القائلون بأنه للندب بوجهين احدهما قوله ص اذا امرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم وجه الدلالة انه رد الأتيان بالمأمور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب) ماادرى كيف فهموا من جملة استطعتم جملة شئتم في حال ان بينهما بونا (واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لافرق بين السؤال والأمر) المحتوية عليهما صيغ افعل الا بالرتبة فأن رتبة الآمر اعلا من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الأمر اذ لو دل الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر) غير فرق الرتبة (وهو خلاف مانقلوه واجيب بأن القائل بكون الأمر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا) لان السائل يريد حفظ ارادته كالآمر (لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك) المستفاد من ارادة حفظ الارادة وتأمين مرادها (وقد استعملها السائل فيه) اى فى هذا المحتوى (لكنه لا يلزم منه الوجوب) الذى يستتبع المؤاخذة من الله حيث يترك مفاده (اذ الوجوب) المستتبع لذلك (انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤل القبول وفيه) اى فيما نقل عن اهل اللغة (نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته) ولا يهمنا امر اللغة في الباب بل يكفينا مااسلفناه ان المعبر عن أرادته بهذه الصيغة كائنا من كان يريد تأمين ارادته غايته تارة تكون له الآمرية عند العرف او عند الشرع او عندهما وأخرى لا يرون له آمرية ولذلك لا يعتنى المسؤل لأمنه من المؤاخذة وهذا مطلب وراء ان صيغة افعل تدعو الى تحقيق مفادها على طول الخط حتى تنتصب قرائن تزم بالارادة عن محتواها هذا الى الندب او الأباحة (حجة القائلين بانه للقدر المشترك) بين الوجوب والندب (ان الصيغة

استعملت تارة فى الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة واخرى فى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما) بوضع على حده (لزم الاشتراك اللفظى (أو) موضوعة (لأحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل) مع المنع عن النقيض وغيره (دفعا للأشتراك) اللفظى (والمجاز : والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للأصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالأدلة السابقة انه حقيقة فى الوجوب بخصوصه فلابد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك) اللفظى (المخالف للأصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا) لان كل معنى من معانى المشترك يحتاج الى قرينة تعينه واما الحقيقة والمجاز فأنما هو بحاجة الى قرينة تقرن بالمجاز لتدفع الحقيقة (على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا) اى كالحقيقة والمجاز (لان استعماله فى كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية) وفيه عين ما اوردناه فى قيد الوحدة وانه اشتباه محض بل كل معنى من معانى المشترك المعنوى مصداق واستعمال الكلى فى المصاديق او المصداق حقيقه فلا اثر لقوله (فيكون استعماله فيه معها) اى الخصوصية (استعمالا فى غير ماوضع له فالمجاز لازم فى غير صورة الاشتراك اللفظى) الذى هو انزل درجة من الحقيقة والمجاز (سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لأنه فى الاول) وهو الحقيقة والمجاز (مختص بأحد المعنيين) وهو المجازى وأما الحقيقى فهو كعنوانه حقيقه (وفى الثانى) اى القدر المشترك (حاصل فيهما) اى فى المعنيين معا فأن كلا منهما مع قيد الخصوصية يصير مجازا كما يراه المصنف (وربما توهم تساويهما) اى الحقيقة والمجاز والقدر

المشترك (باعتبار ان استعماله فى القدر المشترك على الأول) وهو اعتبار الحقيقة والمجاز يعنى لو اعتبرنا ان الصيغة حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب فمع هذا الاعتبار لو استعملنا الصيغة فى القدر المشترك بينهما لكان هذا الاستعمال مجازيا (مجاز) فهذا مجاز واستعماله فى الندب مجاز آخر (فيكون مقابلا لاستعماله فى المعنى الآخر على الثانى) وهو القدر المشترك يعنى اذا كان فى اعتبار الحقيقة والمجاز مجازواحد وكان فى اعتبار القدر المشترك مجازان فحيث يستعمل فى الوجوب يكون مجازا وحيث يستعمل فى الندب يكون مجازا فعلى مبنى الحقيقة والمجاز لو استعملناه فى القدر المشترك لكان مجازا كما هو مجاز لو استعملناه فى الندب الذى هو معنى مجازى فى قبال الوجوب والمحصل انه كما يحصل مجازان فى مبنى القدر المشترك يحصل مجازان ايضا فى مبنى الحقيقة والمجاز (فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال فى القدر المشترك) على مبنى الحقيقة والمجاز (ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فأين هو من اشتهار الأستعمال فى كل من المعنيين) على انفراد (وانتشار واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الأول) وهو الحقيقة والمجاز (اقل) لانه فى المعنى المجازى فقط (كان بالترجيح) على القدر المشترك الذى يكون الاستعمال فيه مجازيا فى كلا معنييه (لو لم يقم عليه الدليل احق) لان نفس قلة التجوز تكون مرجحا على مافيه كثرته (احتج السيد المرتضى رضى الله عنه على انها مشتركة لغة) بين الوجوب والندب (بأنه لاشبهة فى استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة) فيما يستعمل فيه (وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشىء الواحد فى الدلالة على الحقيقة

واحتج على كونها حقيقة فى الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعى بحمل الصحابة كل امر ورد فى القرآن او السنة على الوجوب) وهذا يناقض قوله سابقا لاشبهة فى استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الأستعمال يقتضى الحقيقة ـ الى أن يقول ـ وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشيء الواحد فى الدلالة على الحقيقة (وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة ومتى اورد أحدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله ص لم يقل صاحبه هذا امر والأمر يقتضى الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا فى اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعى التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا الباب) ومعنى هذا انه فى اللغة مشترك لفظى بين الوجوب والندب ومختص فى الاصطلاح الشرعى بالوجوب وحده وقد عرفت ان صدر الحجة التى ساقها تتنافى مع هذا المعنى كما سيشار اليه من جانب المصنف ايضا (قال رحمه الله واما اصحابنا معاشر الأمامية فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه) من انه فى العرف الشرعى للوجوب (وان اختلفوا فى احكام هذه الألفاظ فى موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الألفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على) سوق (الأدلة) فى تثبيته (وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة : والجواب عن احتجاجه الأول) الذى ذكره على انها مشتركة (انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الأمر عرفا) والتبادر امارة الحقيقة (ثم ان مجرد استعمالها فى الندب لايقتضى كونه حقيقة ايضا) كالوجوب (بل

يكون مجازا لوجود اماراته) ومنها عدم تبادره من الصيغة (وكونـــه) اى المجاز فى معنى (خيرا من الاشتراك) اللفظى لانه فى حاجة فى كل معنى من معانيه الى قرينة معينة (وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الأشياء كاستعمالها فى الشىء الواحد فى الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين او الأشياء فى الأستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا يصح وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فى العرف الشرعـــى للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هـــو لكونه له لغة ولأن تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغير اللفظ من موضوعـــه اللغوى وهو مخالف للأصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعائه فى اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب فى القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كلّ امر ورد فى القرآن او السنة على الوجوب فتأمل) وقـــــد اسلفنا نحن ذلك ايضا :

(احتج الذاهبون الى التوقف) فى الحكم على مفاد الصيغة بانه ماهـــو حيث لاقرينة (بأنه لو ثبت كونه موضوعا لشىء من المعانى لثبت بدليـــل واللازم) وهو الدليل (منتف لان الدليل اما العقل و) هو (لامدخل له) فى باب الألفاظ (وأما النقل وهو اما الآحاد و) الآحاد (لاتفيـد العلم او التواتر والعادة تقضى بامتناع عدم الأطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد فى الطلب فكان الواجب ان لايختلف فيه والجواب) عن هـــذه الحجة (منع الحصر) فى الدليل بأنه اما عقلى صرف واما نقلى (فأن هنا قسما آخر وهو ثبوته بالأدلة التى قدمناها ومرجعها الى تتبع مظـــان استعمال اللفظ والأمارات الداله على المقصود عند الاطلاق) من تبادر وغيره (حجة من قال بالاشتراك) اللفظى (بين ثلاثة اشياء) الوجـوب

والندب والأباحة (استعماله فيها على حد ماسبق فى احتجاج السيد) المرتضى (رحمه الله على الاشتراك بين الشيئين) الوجوب والندب (والجواب) عن هذا الاحتجاج هو (الجواب) عن احتجاج السيد فأن مادة الحجة واحدة (وحجة القائل بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة) المذكورة (و) قدرها الجامع بينها (هو الأذن) فأنه يجمع الوجوب والندب والأباحة (كحجة من قال بأنه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها) اى هذه الحجة (كجوابها) اى تلك الناطقة بأنه لمطلق الطلب (واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة) الوجوب والندب والأباحة والتهديد (بنحو ماتقدم فى احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه) لان الجميع من مادة واحدة :

(فائدة : يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الأمر فى الندب كان شائعا فى عرفهم) غايته كان مع قرينة اما حالية او مقالية وحد الأقل اطباقهم على ان مثل كاتبوهم للأستحباب (بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى) وحيث تنتفى القرائن والمرجحات الخارجية فلابد من حمله على الوجوب لأنه المعنى الحقيقى فلا مجال لقوله (فيشكل التعلق فى اثبات وجوب امر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام) بل لا اشكال والميزان العلمى قاض بذلك لا بما قاله هو رحمه الله فان قوله هذا هادم لما سبق منه كما لا يخفى :

(اصل : الحق ان صيغة الأمر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية) وايجادها نعم ايجادها ولو مرة كاف فى تحقيقها لأن تحقق الماهية يحصل فى مصداق واحد وهذا ليس معناه انها تدل على المرة من ذاتها (وخالف فى ذلك قوم فقالوا بأفادتها

التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا (و) خالف قوم (آخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف فى ذلك جماعة فلم يدروا لأيهما هى : لنا) على انها لطلب الماهية بلا اشعار منها على مرة او تكرار (ان المتبادر من الأمر طلب ايجاد حقيقة الفعل و) عنوان (المرة والتكرار) وغيرهما (خارجان عن حقيقته) هو بما هو (كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان) خاص بل ولا عام لان ملازمة الزمانية والمكانية للأمور المادية ليست داخلة فى صلب معانيها (ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد فى كثرة وقلة نعم لما كان اقل مايمتثل به الأمر هو المرة) لان وجودها محقق لايجاد الماهية (لم يكن بد من كونها مرادة) لكن لابوصف المرة بل نفس الايجاد (ويحصل بها الأمتثال لصدق الحقيقة التى هى المطلوبة بالأمر بها وبتقرير آخر وهو انا نقطع بأن المرة والتكرار من صفات الفعل اعنى المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا اوغير مكرر فتقيده ب) شيء من (صفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لادلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لاخفاء فى انه ليس المفهوم من الأمر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى المصدرى فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الأمر الوحدة او التكرار بالمادة) اى مادة الضرب مثلا (فلم لايدل عليهما بالصيغة) والهيئة (فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر فى طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار) .

(احتج الاولون) القائلون بالتكرار (بوجوه ـ احدها ـ انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا قطعا) وهذا الدليل يدل على

عامية المستدل الى ابعد حد فان الكلام فى مفاد الصيغة المجردة فلو ان الآمر قال صل او صم لكان ايقاع صلاة واحدة طبق مايريد من ماهيتها وهكذا صوم واحد كافيا بلا ريب واما التعدد فى الصلاة والصوم فلأدلة خاصة شارحة للمرات والكيفيات والأوقات وما الى ذلك فما ربط هذا بذاك (والثانى) من الوجوه (ان النهى يقتضى التكرار) فى عدم فعل المنهى عنه واستمرار الترك (فكذلك الأمر) ينبغى ان يكون مثله مستمرا فى الأيجاد للمأمور به (قياسا عليه بجامع اشتراكهما) معا (فى الدلالة على الطلب) غايته ان الأمر يدل على طلب الفعل والنهى يدل على طلب الترك وهذا كالأول فى دلالته على عامية المستدل فان من الواضح تحقق الايجاد بالمرة الواحدة واما الأعدام فلا يتحقق الا باستمرار الترك لما نهى عنه فأى ربط لهذا بذاك (والثالث : ان الأمر بالشىء نهى عن ضده والنهى يمنع عن المنهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المأمور به) بتوضيح ان الأمر بالصلاة يقتضى النهى عن تركها والنهى عن الترك دائمى فيلزم ان تفعل الصلاة دائما وهذا سفسطة فأن الأمر بالصلاة اذا اقتضى النهى عن تركها فمعناه ان تفعل فاذا فعلت فقد تحقق محتوى الأمر وسقط وحيث يسقط بالفعل مرة واحدة فلا ترك حتى ينهى عنه وهو واضح (والجواب عن) الوجه (الأول المنع من الملازمة) بين مفاد الأمر وكون محتواه مكررا اذ لاربط بين الطرفين واما قوله (اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر) فهو انخذال عن الجواب لاجواب لأنه لامجال لكلمة لعل بل لابد ان يقول والتكرار فى بعض الواجبات ان يكن فلأدلة خاصة نصت على الكمية كما نصت على الكيفية : كما لامجال لقوله (سلمنا) فان التسليم انما يكون فى مقام شبهة قوية وما قاله المستدل فاقد للصحة من جميع جوانبه نعم تصح معارضته بقوله (لكنه معارض بالحج فانه قد أمر به ولا تكرار) فيه حتى عند

المستدل واما نحن ففى غنى عن هذا المقال لأننا لانرى للتكرار او المرة معنى فى ماهوية صيغة الأمر (و) الجواب (عن الثانى من وجهين احدهما انه قياس فى اللغة وهو) فضلا عن فساد محتواه (باطل وان قلنا بجوازه) اى القياس (فى الأحكام : وثانيهما بيان الفارق فان النهى يقتضى) الترك و(انتفاء الحقيقة) فى الخارج (وهو انما يكون بانتفائها فى جميع الأوقات والأمر يقتضى اثباتها) اى اثبات الحقيقة وايجادها فى الخارج (وهو يحصل بمرة وايضا التكرار فى الأمر) اى مستمرا ودائما كاستمرار النفى ودوامه (مانع من فعل غير المأمور به) المفاد بصيغة افعل لأن الافعال تتمانع (بخلافه فى النهى) لأن مفاده اعدام ونفى (اذ التروك) ومهما كثرت (تجتمع) بعضا مع بعض فى عرض واحد (وتجامع كل فعل ـ وعن الثالث ـ بعد تسليم كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده وتخصيصه) اى الضد المنهى عنه (بالضد العام وارادة الترك منه) اى من الضد العام (منع كون النهى الذى فى ضمن الأمر مانعا عن المنهى عنه دائما بل يتفرع على الأمر الذى هو فى ضمنه فان كان ذلك) الأمر (دائما) فأن النهى يكون (دائما) مثله (وان كان فى وقت ففى وقت مثلا الأمر بالحركة دائما يقتضى المنع من السكون دائما والأمر بالحركة فى ساعة يقتضى المنع عن السكون فيها لا دائما : واحتج من قال بالمرة بأنه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد) ممتثلا لان التكرار الذى هو مفاد الصيغة عند القائل به لا يصدق بالمرة فلا يحصل الأمتثال (والجواب انه انما صار ممتثلا لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لأن الأمر) فى مفاده (ظاهر فى المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك) اى ان المرة جزء معناه (لم يصدق الأمتثال فيما بعدها ولا ريب فى شهادة العرف بأنه لو اتى بالفعل مرة

ثانية وثالثة لعد ُممتثلا وآتيا بالمأمور بهوما ذاك الا لكونه) للماهية المطلقة و (موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو) اى القدر المشترك (طلب ايجاد الحقيقه وذلك يحصل بأيهما وقع) هذا ومسألة تكرار المأمور به اتيانا وعده امتثالا ليس على اطلاقه بصحيح لامن ناحية ان الأمر يقتضى المره او التكرار بل من ناحية نفس المأمور به فان بعضه ليس بقابل للتكرار للغويته وبعضه لعدم شرعيته الا بترخيص خاص كأعادة من صلى فرادى جماعه (واحتج المتوقفون) بأنه لأى واحد منهما (بمثل مامرَّ) فى مفاد صيغة افعل انه للوجوب او الندب او الأباحة (من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لامدخل له والاحاد لاتفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فأن سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لايتبادر من الأمر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف فى اثبات مثله) .

(اصل : ذهب الشيخ) الطوسى (رحمه اللّٰه وجماعة) من العلماء تابعوه (الى ان الأمر المطلق) غير المحدد (يقتضى الفور والتعجيل فلو أخر المكلف عصى وقال السيد) المرتضى (هو مشترك) بالأشتراك اللفظى (بين الفور والتراخى فيتوقف فى تعيين المراد (منه على دلالة تدل على ذلك) من فور او تراخى (وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد) الحلى (والعلامة) الحلى (رحمهما اللّٰه الى انه) من نفسه وبذاته (لايدل على) خصوص (الفور ولا على) خصوص (التراخى بل) انما يدل من نفسه (على مطلق الفعل وايهما) من الفور والتراخى (حصل كان مجزيا وهذا هو الأقوى : لنا نظير ماتقدم فى) بحث المرة و (التكرار من ان مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل فلا دلالة له عليهما) من نفسه :

(حجة القول بالفور امور ستة ـ الأول ان السيد اذا قال لعبده اسقنى ماء (فأخر العبد السقى من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا أفادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بأن ذلك انما يفهم بالقرينة) فالقرينة هى التى تدل على الفورية فى امثال المثال المذكور (لان العادة قاضية بأن طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ماتكون الصيغة فيه مجردة ـ الثانى ـ انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه مامنعك ان لاتسجد اذ أمرتك ولو لم يكن الأمر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرنى بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الأمر مقيدا بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فأذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ـ الثالث ـ انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين) كقوله مادمت متمكنا (واللازم) وهو كونه الى وقت معين (منتف اما الملازمة فلأنه لولاه) اى لولا تعيين الوقت (لكان الى آخر ازمنة الأمكان اتفاقا ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف حينئذ ان لايؤخر الفعل عن وقته مع انه لايعلم ذلك الوقتُ الذى كلف بالمنع عن التأخير عنه واما انتفاء اللازم) وهو تعيين الوقت (فلأنه ليس فى الأمر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج) الصيغة كما هو المفروض (والجواب من وجهين ـ احدهما ـ النقض بما لو صرح بجواز التأخير) فقال انت مكلف بانجاز هذا الأمر مع انه موسع عليك فيه (اذ لانزاع فى امكانه) بمعنى صحته حيث يقول ذلك (وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعينا) عليه من المولى (اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذى يؤخر اليه واما اذا كان) التأخير (جائزا) والى نظر المكلف واختياره (فلا) حزازة (لتمكنه من

الامتثال بالمبادرة) الى الأتيان بالمأمور به (فلا يلزم التكليف بالمحال) (الرابع) من الامور الستة (قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به) الذى يحصلها (لاحقيقتها) اى ذات المغفرة (لأنها من فعل الله سبحانه فتستحيل مسارعة العبد اليها وحينئذ فتجب المسارعة الى فعل المأمور به) وفيه ان هذه الفورية مفادة بقول سارعوا وليس الكلام فى ذلك بل فى مجرد صيغة الأمر وحيث يقترن مطلب مراد للآمر بالسرعة فأنه حينذاك يكون للفور وحتى لو جعلنا هذه الآية عامة المفاد فى كل مأمور به لما كان الاستشهاد بها على عنوان الباب صحيحا لان عنوان الباب ان الصيغة من نفسها تعطى ذلك لامن خارجها وهذه الآية ونظيراتها من الادلة الخارجية لو سلمت للدلالة على مايرام فى كل أمر (و) هكذا (قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فأن فعل المأمور به من الخيرات) ويريد ان كل مأمور به هو من الخيرات لاخصوص مأمور به دون آخر حتى يعم استدلاله (فيجب الأستباق اليه وانما تتحقق المسارعة والأستباق بأن يفعل) المأمور به (بالفور : واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والأستباق لاعلى وجوبهما والا لوجب الفور) وحيث يجب الفور بكل مأمور به ولو بدلالة خارجية عن مفاد الصيغة (فلا يتحقق) مفهوم (المسارعة والاستباق) لغة وعرفا (لأنهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق الا ترى انه لايقال لمن قيل له صم غدا فصام) لأنه أمر بذلك (انه سارع اليه واستبق) بل يقال جاء به لوقته المحدد له (والحاصل ان العرف قاض بأن الاتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لايجوز تأخيره عنه لايسمى مسارعة واستباقا فلابد من حمل الأمر فى الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه المادة) فى سارعوا واستبقوا (وذلك) وهو تنافر صيغة الشىء مع مادته (ليس بجائز

فتأمل) ماقلناه نحن فأنه الدليل الذى لاغبار عليه وهو ان الآيتين حتى لو جعلتا من الأدلة العامة على الفورية لكان فى الاستشهاد بهما على ان صيغة افعل هل تدل من نفسها وبذاتها على فور او تراخ وانهما تفيدان الفورية فيها خروج عن محل النزاع فأن الايتين من الأدلة الخارجية عن ذات الصيغة :

(الخامس : ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشىء كالقائل هى طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر) اما المخبر فلا يقصد زمانا خاصا اذا كان هدفه مجرد نسبة الخبر الى المبتدء ولو كان الزمان الخاص من هدفه لذكره بكان ويكون وامثالهما نعم ينطبق كلامه على الحال واما المنشىء بما هو كذلك فلازمه الحالية والا لم يكن منشئا (فكذلك الأمر الحاقا بالأعم الاغلب وجوابه اما اولا فبأنه قياس فى اللغة لانك قست الأمر فى افادته الفور على غيره من الخبر والأنشاء وبطلانه) اى القياس فى اللغة (بخصوصه ظاهر) دون القياس فى الأحكام فان فيه خلافا (واما ثانيا فبالفرق بينهما بأن الأمر لايمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل) وهو الحال (لايطلب) لانه من طلب الحاصل ولا معنى له (بل الاستقبال اما مطلقا) غير منظور به حد خاص (واما الاقرب الى الحال الذى هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل) من حيث اللفظ (فلا يصار الى الحمل على الثانى) وهو الأقرب الى الحال وهو الفور (الا بدليل) وهو مفقود :

(السادس) من الأمور (ان النهى يفيد الفور فيفيده الأمر لانه) اى الأمر (طلب مثله) فيستدعى مثل حكمه وهذا الدليل عامى لان النهى يتقاضى ترك المنهى عنه وحيث يكون النهى مطلقا فان لازمه ان لايفعل منذ بلغه لاتفعل وحيث لايترك ولو غير مستمر يعد عاصيا بالفعل ولو مرة واحدة

والأمر انما يتقاضى الوجود والوجود يتحقق بالمرة الواحدة فأين هذا من ذاك (وايضا) اى دليل آخر على الفورية (الأمر بالشئ نهى عن اضداده وهو) اى النهى الموجود فى بطن الأمر (يقتضى الفور بنحو مامرّ) حديثه (فى التكرار آنفا) فاذا قال له صل ففى ضمن ذلك كأنه قال له ولا تترك الصلاة فيحرم عليه الترك فورا فيجب عليه الفعل فورا فاذا لم يأت به فورا فقد ترك والترك منهى عنه لكنه سفسطة فأن النهى المتولد من بطن الأمر تابع للأمر فحيث يكون الأمر لااقتضائيا لايقتضى من نفسه فورا ولا تراخيا فان النهى الطالع من بطنه مثله،يعنى يقول له لاتترك امتثال الأمر واما متى فذلك موكول لأختيار المكلف وقد تقدم هذا المعيار ولذلك قال المصنف (وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره) مرة اخرى :

(احتج السيد) المرتضى (رحمه الله بان الأمر قد يرد فى القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة فى شيئين يقتضى انها حقيقة فيهما ومشتركة) بالأشتراك اللفظى (بينهما وايضا فأنه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والأمارات هل اريد منه التعجيل او التأخير والاستفهام لايحسن الا مع الاحتمال فى اللفظ والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الأمر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخى فانهما) ان فهم واحد منهما (فأنما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفى فى حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الأعم) منهما وهو مطلق طلب الفعل الذى يصدق مع الفور كما يصدق مع التراخى (اذ قد يستفهم من افراد المتواطئ لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الأمرين) الفور والتراخى (حيث يراد المفهوم من

حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه) بأن يكون موضوعا للفور بوضع وللتراخى بوضع لكان فى ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه) وفى هذا الجواب بعض الأنظار فمن ذلك قوله كونه موضوعا للأعم فان الموضوع له لفظ الصيغة هو طلب ايجاد الفعل ولا ربط لهذا بالفور والتراخى فليس هو اعم منهما من حيث ذات مدلوله ثم اشتهار المتواطى فى بعض افراده بالنسبة بما لا يصيره علما بالغلبة لا يجعل المستعمل فيه اللفظ مجازا بل هو على حقيقته واما قوله ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه اى بأوضاع متعددة حسب المعانى المتعددة فأن فيه تشقيقا فالمشترك اللفظى حيث يراد احد معانيه فلابد من نصب قرينة معينة وحيث لا يراد احدها بخصوصه كما يقول جئنى بجون فيقول المأمور الابيض ام الاسود فاذا قال له انت مخير فى ذلك لما كان منه خروج عن دائرة اللفظ اذ لاظهور للفظ فى شىء منهما فقوله خروج عن ظاهر اللفظ ليس فى محله وكذلك لا تجوز لو قال له بالتخيير فان المجاز استعمال اللفظ خارج الموضوع له وكلا المعنيين موضوع لهما فالحق فى الجواب ان يقال ان ظاهر استعمال اللفظة فى شيئين لو اقتضى انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما لم يقتض ان الاشتراك لفظى لا معنوى والاستفهام فى افراد المعنوى جائز ايضا كما سلف :

(فائدة : اذا قلنا بأن الأمر للفور) اما لأن الفورية داخلة فى مفهومه وأما لأنها قيد له (ولم يأت المكلف بالمأمور به فى اول اوقات الامكان) فهو عاص لكن (هل يجب عليه الاتيان به فى) الآن (الثانى ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا للأول) الذى هو وجوب الاتيان عليه فى الآن الثانى (بأن الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار

الأمر) وهو تحكم محض فان الذى يرى ان الفورية جزء مفهوم الأمر او قيد له لايستطيع ان يقول ان الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الأطلاق فان هذا منه ينافر ذاك (و) احتجوا (للثانى) اى النافى للوجوب بعد تخلف الفورية (بأن قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل فى الآن الثانى من الأمر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الأحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت ففى الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثانى من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فأن قلنا بالاول اقتضى الأمر الفعل فى جميع الازمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه فالمسألة لغوية) وهذا التفصيل مع فرض الفورية جزء مفهوم الأمر او قيده تطويل لاطائل ورائه وان لم تكن الفورية كذلك فالتفصيل المذكور أيضا لامعنى له (وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا) بل هو ليس بصحيح على كلا المبنيين (الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو فى مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لافيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق فى ذلك ان الآدلة التى استدلوا بها على ان الأمر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها مايدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها مالايدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الأمر وهو الآيات المأمور فيها الى المسارعة والأستباق فمن اعتمد فى استدلاله على) الطائفة (الأولى فليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى اول اوقات الأمكان مفر لان ارادة الوقت الأول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر) او قيدها (فكان بمنزله ان يقول اوجبت عليك الأمر الفلانى فى اول اوقات الأمكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب فى فواته

بفوات وقتهومن اعتمد على) الطائفة (الأخيرة) وهى ايات المسارعة والاستباق (فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل فى) الآن (الثانى لان الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به فى اى وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيثيعصى المكلف بمخالفته) للمبادرة (يبقى مفاد الأمر الأول بحاله هذا والذى يظهر منمساق كلامهم ارادة المعنى الأول) وهو كون الفورية اما بعض مفهوم الأمر او قيده (فينبغى حينئذ القول بسقوط الوجوب) عن المكلف :

(اصل : الأكثرون) من علماء الأصول (على ان الأمر بالشىء مطلقا) اى بأنحاء وجوبه (يقتضى ايجاب مالايتم الا به شرطا كان) ما به التمام (او سببا اوغيرهما مع كونه مقدورا) ولابد ان تعرف فى مقدمة الواجب ان ماهيات الاشياء فى عوالمها الماهوية بلا نظر الى الوجود الخارجى منها مابينها تلازم حيث تقاس ماهية الى ماهية فهذه التلازمات محفوظة فى عالمها انما الكلام لو جاء القياس الى الخارج فهل ايجاب شىء فيه مما يوجب انجرار هذا الوجوب الى ملازمه بالتشعشع والترشح او لايوجبه فقد يقال انه لايوجب فان المكلف من وظيفته تهيأة ماوظف به وهو مقدور له فهو يرى نفسه مسؤلة بتمهيد مايحقق له الموظف عليه وهذا مطلب معقول وان ذهب الأكثر الى الترشح من الوظيفة الى مقدماتها ثم المقدمات انواع منها مقدمة وجوب ومنها مقدمة علم ولا شك ان المقدمة التى بحصولها تفيض الوجوب على ذى المقدمة خارجة عن البحث اذ لاموضوعية لذلك فيها كالأستطاعة بالنسبة الى الحج وتحصيل النصاب الزكوى بالنسبة الى الزكوة وهكذا المقدمة التى لايتوقف عليها تحقق ذى المقدمة خارجا وانما تعطى التثبت واليقين من ذيها كغسل مازاد على صحن الوجه خارجة عن البحث وهناك مقدمة وجود ومقدمة صحة وهما محور الحديث وكذلك تنقسم المقدمة

الى خارجية وداخلية وكلاهما يردان فى هذه المحوطة غايته ان المقدمة الداخلية وهى الأجزاء لاتحمل وراء وجوبها بكونها جزء وجوبا مقدميا اذ لامجال لوجوبين على شىء واحد فى عرض واحد والمقدمات العادية كالشرعية داخلات فى المقدمات العقلية فان العقل بعد ان يتوجه ان المولى المكلف اراد من عبده المكلف الصلاة بطهور يحكم بان هذا الشرط لابد منه متى ماأراد المكلف تنجيز ماوظف عليه وكذلك العقل بعد انيتوجه ان مجارى الاعمال والافعال مرتهنة بالمجارى الطبيعية لا الأعجازية يحكم بأن نصب السلم للكون على السطح الذى لاوسيلة له الا السلم شرط مرجعه الى العقل والمقدمة ايضا تكون متقدمة فى الوجود على ذيها وتكون مقارنة وتكون متأخرة والأوليان ظاهران واما الأخيرة فهى كغسل المستحاضة بعد الغروب للعشائين بالنسبة الى صوم اليوم الذى انتهى بهذا الغروب فقد قيل ان صحته مرتهنة بهذا الغسل المتأخر زمانا وفعلا عن الصوم ولذى المقدمة تقسيمات كالمقدمة فمنها تقسيمه الى الواجب المطلق والواجب المشروط وقد قيل فى الميز بينهما امور منها ان المطلق مالايتوقف تعلقه بالمكلف على امر غير حاصل والمشروط بخلافه والظاهر ان الواجب المشروط ماكان نفس الوجوب فيه مشروطا بالشرط بحيث لاوجوب حقيقة قبل حصول الشرط لا ان الوجوب حاصل بالفعل والتنجز موقوف على الشرط ومنها تقسيمه الى المنجز والمعلق فقيل فى المنجز انه مايتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له وقيل فى المعلق انه مايتعلق وجوبه بالمكلف ويتوقف حصوله فى الخارج على امر غير مقدور له كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة ويتوقف فعله على مجىء وقته وهو غير مقدور له ومنها تقسيمه الى الواجب النفسى والواجب الغيرى والواجب الأصلى والواجب التبعى وحول هذه التقسيمات والمطالب

بحوث جمة دوناها فى كتابنا الهداية فليرجع اليها :

(وفصل بعضهم فوافق فى السبب) من المقدمات (وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه) اى بعدم وجوب غير السبب من المقدمات (واشتهرت حكاية هذا القول عن) السيد (المرتضى رضى الله عنه وكلامه فى الذريعة والشافى غير مطابق للحكاية) المزبورة (ولكنه يوهم ذلك فى بادئ الرأى حيث حكى فيهما) اى فى الكتابين المذكورين (عن بعض العامة اطلاق القول بأن الأمر بالشيء امر بما لايتم الا به وقال ان الصحيح فى ذلك التفصيل بأنه ان كان الذى لايتم الشيء الا به سببا فالأمر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الأمر انه امر به ثم اخذ فى الأحتجاج لما صار اليه وقال فى جملته ان الأمر ورد فى الشريعة على ضربين ـ احدهما ـ يقتضى ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لايجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة ـ والضرب الآخر ـ تجب فيه مقدمات كما يجب هو فى نفسه وهو الصلاة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الأمر فى الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا) لكن مقدمة الوجوب كما قرئت لاترتبط بالبحث عن وجوب المقدمة المبحوث عنها فى هذا الفصل فأن مقدمة الوجوب هى التى تفيض الوجوب على الواجب فلا يصح فى حقها ان يقال انها مقدمة واجب بل هى مقدمة وجوب فالبحث اساسا انما يرتبط بغير مقدمة الوجوب من مقدمات الواجب (وفرق فى ذلك) اى فى غير مقدمة الوجوب (بين السبب وغيره بأنه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل) بالصدفة وهذا فيه نوع مغلطة بعد احراز

القدرة على فعل السبب وحيث يكون فعل السبب مقدورا فان تكليفنا بالمسبب لاتكون فيه حزازة لقدرتنا على ايجاد السبب فالمكلف لاحراز ماكلف به يأتي بالسبب لأن السبب متى حصل صدفة فأننا موظفون بالمسبّب وحيث يكون الأمر على هذه الفرضية فان المسئلة تعود الى مقدمة الوجوب لامقدمة الوجود فليلتفت الى ذلك (بخلاف مقدمات الأفعال) غير الأسباب (فانه يجوز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما فى الزكوة والحج) وهذا التنظير ليس بصحيح فى هذا الباب فان الطهارة ليست مقدمة وجوب بل هى مقدمة وجود نتيجتها وقوع ذى المقدمة صحيحا من لحاظ الشرع (وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الأمام على الرعية بأن اقامة الحدود واجبة ولا تتم الا به) والذى يلوح من ذلك ان نصب الأمام الواجب على الرعية كالطهارة واقامة الحدود الشرعية التى هى واجبة اصلية نفسية كالصلاة فكما ان الصلاة ليست مسببة عن الطهارة كذلك اقامة الحد الشرعى ليس مسببا عن نصب الأمام وحيث جاز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة هكذا يقال هنا كلفنا بأقامة الحدود بشرط ان نكون قد تكلفنا نصب امام شرعى وهذا لايقول به السيد عقيدة وانما ساقه كفرضية علمية (وهذا) الذى نقلناه من كلامه (كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف فى كتب الأصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد) من التفرقة بين المقدمة السببية فتجب وغيرها فلا يجب (فيه) اى فى باب مقدمة الواجب (محل تأمل وليس التعرض لتحقيق ذلك هنا بمهم فلنعد الى البحث فى المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الأجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب فى الحقيقة لايتعلق

بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الأسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لايمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو فى الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان فى الظاهر وسيلة له) وهذا الاستدلال لايرتبط بأن المقدمة السببية واجبة او ليست بواجبة بل مفاده ان الوجوب النفسى متعلق بالأسباب واما المسببات فهى تابعة فى الحصول لها فالبحث عن هذا المعنى فى مقدمة الواجب بحث اجنبى كما لايخفى (وهذا الكلام عندى منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لاتتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف فى جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف) غايته بالوجوب المقدمى لا الوجوب النفسى (يرفع ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه) اى فى السبب (ايضا) اى كسائر المقدمات (عن بعض) منهم (ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذى اراه ان البحث فى السبب قليل الجدوى لان تعليق الأمر بالمسبب نادر) فى الوجود الخارجى (واثر الشك فى وجوبه هين) بما عرفت من الشروح السابقة (واما غير السبب فالأقرب عندى فيه قول المفصل) الذى سبق ان قال فيه وفصل بعضهم فوافق فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه (لنا انه ليس لصيغة الأمر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلاث) المطابقة والتضمن والألتزام (وهو ظاهر) فى الدلالتين الأوليين (و) الدلالة الألتزامية يستدل على عدم قاطعيتها فى الباب انه (لايمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنه غير واجب) من ناحيتى وانما الواجب ذو المقدمة وعلاجه فى ذمة المأمور وهذا التصريح مستهجن منه وأما النهى عنها فغير معقول لان الألتزام به اتلاف للواجب النفسى المتوقف وجوده على وجود هذا

المنهى عنه (والأعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الأمر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه : احتجوا بأنه لو لم يقتض الوجوب فى غير السبب ايضا) اى كما اقتضى فى السبب للزم اما تكليف مالا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه) من تكليف مالا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا (باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ فأن بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف مالا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا) هذا ولا يخفى ان ماذكروه من دليل عليل وان اصلحناه بأن المراد بالجواز هنا ليس هو الأباحة لأن انتفاء الوجوب لايقتضى الأباحة فان غير الواجب كما يجوز ان يكون مباحا يجوز ان يكون مستحبا او مكروها بل يجوز ان يكون حراما وان كان هذا الاحتمال لايتمشى بالنسبة الى المقدمة لما اسلفنا من ان تحريم المقدمة وايجاب ذيها فيه من التنافر مالايخفى ثم حتى لو حكمنا بالأباحة فان قوله وحينئذ يكون معناه وحين اذ يجوز تركه ومع جواز الترك لايتسع مجال للتوالى التى ذكرها فان جواز الترك لايستلزم الترك نعم اذا قلنا وحين اذ تترك المقدمة تأتى التوالى لكن تركها يكون باختيار من المكلف فيعاقب على ترك ذى المقدمة لانه كان هو ومقدمته مقدورين له وهو اختار ان لا يأتى بالمقدمة فلم يتأت له ذو المقدمة ومثل هذا يكون محل عقاب وعلى كل حال فالشرطية الأولى وهى قوله لو لم تجب المقدمة لجاز تركها بمعنى الأباحة لاتلازم فيها وقوله فى الشرطية الثانية وحين اذ يجوز تركها لزم اما تكليف مالايطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا كذلك لاتلازم فيها فأن جائز الترك لايستلزم تكليف مالايطاق كما لايستلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والذى يستلزم واحدا منهما هو الترك نفسه

لاجوازه (وبيان بطلان كل من قسمى اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لايرتابون فى ذم تارك المقدمة مطلقا) اى اية مقدمة كانت (وهو دليل الوجوب) فيها وهذا كسابقه فيه اشتباه فانهم يذمون تارك ذى المقدمة المسلم وجوبه والمقدور فعله بفعل المقدمة وحيث يختار المكلف ترك مقدمات الواجب فانه قد اختار ترك الواجب نفسه والذم عليه لاعلى ترك المقدمة بما هى وهو واضح (والجواب عن الأول) الذى كان مفاده ان المقدمة لو لم تجب لجاز تركها وحينئذ فان بقى ذو المقدمة على وجوبه لزم تكليف مالايطاق وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا (بعد القطع ببقاء الوجوب) لذى المقدمة (ان المقدور) وهو ذو المقدمة بالقدرة على مقدماته (كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو فى المقدور وتأثير الأيجاب) للمقدمة (فى القدرة) عليها وعلى ذيها (غير معقول) لان الأيجاب فى كل شئ لايأتى بالقدرة وانما القدرة فى المقدور من الاشياء نابعة عن امكان فعله وايا كان حكمه وفيما نحن فيه الأمر كذلك (والحكم بجواز الترك هنا عقلى لاشرعى) فيه اشتباه واضح بل الحكم بالجواز هنا شرعى لاعقلى فان المقدمة اذا لم تكن واجبة كانت جائزة من ناحية الشرع لكن العقل يقول للمكلف يجب عليك القيام بذى المقدمة تنفيذا لأمر مولاك والقيام بذى المقدمة قيام بتمهيد مايتقاضاه والمقدمة من جملة مايتقاضاه (لان الخطاب به) اى بالجواز (عبث) بمعنى مستهجن كما قدمنا (فلا يقع من الحكيم) والشرع لم يقع منه التصريح بجواز ترك المقدمة كما لم يصدر منه الحكم بوجوبها لأنها ليست فى باب المقدمية من اهدافه وانما هدفه الواجب المطلق الذى اوجبه بلا تعرض لمقدماته بأيجاب او بتجويز (واطلاق القول فيه) اى فى الجواز (يوهم ارادة الشرعى فينكر) وقد عرفت ان المراد بالجواز هو الشرعى وانه

لايستلزم الأستنكار (وجواز تحقق الحكم العقلى ههنا) اى فى باب المقدمة وانه وجوب المقدمة تنفيذا للتكليف بذمها (دون الشرعى) وانه لم يحكم بوجوبها اذ لاهدف له فيما بعد ان كلف بأمر مقدور وهو ذو المقدمة فان المقدورية عليه لاتتوقف على ايجاب المقدمة بل هو يرى من نفسه القدرة وجدانا على الفعل ومقدماته (يظهر بالتأمل : و) الجواب (عن) الدليل (الثانى منع كون الذم على ترك المقدمة) نفسها (وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لاينفك عن تركها) وحيث تترك فأنما هو باختيار من المكلف لأن الشرع لم يمنع فعلها والعقل اوجبه تمهيدا لأطاعة التكليف :

(اصل : الحق ان الأمر بالشىء على وجه الايجاب لايقتضى النهى عن ضده الخاص لالفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لابعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك) لايخفى ان كل واحد من الاحكام الخمسة مفاده فى لبّ الواقع امر بسيط لاتركب فيه فالناظر الى الوجوب انما ينظر الى تحتم ارادة الشىء فعلا والناظر الى الحرمة انما ينظر الى لزوم الترك بل هو حين النظر الى واحد منها بخصوصه عازب عن غيره بتاتا وما قيل فى الوجوب انه رجحان الفعل مع المنع من الترك فأنما هو شرح وبسط لتلك الأرادة لفعل الشىء الموصوفة بالتحتم لا ان لفظه وضع لمعنى مركب فالأمر بالشىء عند النظر لهذا المقام فقط لايقتضى اكثر من تحقق مفاده ولا ينظر الى شىء وراء ذلك حتى الترك لهذا المأمور به فلا دلالة للفظ الأمر على النهى عن الاضداد الوجودية مبهمة ومشخصة ولا على ترك هذا المأمور به بالمرة نعم لانمنع الاستلزامات العقلية فى هذا الباب ان حصلت ان تقول بمنع الترك وبعبارة اخرى كما ان الواجب

بالوجوب الشرعى لاينظر الا نفسه ولا استتباع له من لفظه الى ايجاب مقدماته واية كانت كذلك هذا الواجب لاينظر الى اضداده فيتولد من بطن مفاده الناتج عن لفظه النهى عنها فما ذكر فى هذا الفصل على طوله مباحث اجنبية عن العناوين الواقعية للأبواب المعنونة وان كانت لاتخلو عن فائدة لنفسها لا لعنوان الباب وقد اطال صاحب المعالم رحمه الله فى هذا المقام بما لاطائل ورائه للباب نفسه فقال عقب ما اسلفناه من عباراته (وعلى هذا) اى ان يراد بالضد الترك (يدل الأمر على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف فى هذا الاصل واضطرب كلامهم فى بيان محله من المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع فى الضد العام بمعناه المشهور اعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو فى الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الأمر بالشىء على النهى عنه) اى عن تركه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى فى هذا نظر) فأن الأمر انما يدل على مفاد نفسه ومفاده الزام المخاطب بايجاد المأمور به هذا كل مايعطيه اللفظ من نفسه وكل ماينطوى فى نفس الآمر وقد لايخطر فى باله الترك فضلا عن النهى عنه و (لأن النزاع ليس بمنحصر فى اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع فى الضد العام باعتبار استلزام نفى الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالأقتضاء فى انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده فى المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للأستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص : لنا على عدم

الأقتضاء فى الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من) الـــدلالات (الثلاث) المطابقة والتضمن والألتزام (وكلها منتفيه اما المطابقة فلأن مفاد الأمر لغة وعرفا هو الوجوب على ماسبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الأ رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهى عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلأن جزئه هو المنع عن الترك ولا ريب فى مغايرته) اى الترك (للأضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلأن شرطه اللزوم العقلى او العرفى ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الأمر لايحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهى عنه ولنا على انتفائه) اى اللزوم (معنى ماسنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح عليه ولنا على الأقتضاء فى العام بمعنى الترك ماعلم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الأمر الدال على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح) انه ليس بصحيح بل كما اسلفنا ان الأمر مفاده الألزام بايجاد الفعل لااكثر وقد لاتتوجه نفس الآمر بالمرة الى مفهوم الترك بل الى ماتريده وهو ايجاد الفعل فأين التركيب فى معنى الأمر وان احد جزئيه رجحان الفعل والآخر المنع عن تركه فأن كل ذلك تحكم فالحق ان الأمر بالشىء لايقتضى من لفظه الدلالة على النهى عن الضد واى ضد كان وحتى بالألتزام اذا كان منشؤه اللفظ واما الالتزامات المعنوية فتلك ان تكن تأتى الى الميدان فى هذا الباب وامثاله فبعد تشقيق مفاد الأمر الى عامة نواحيه التى بها يكون او يتيسر فعله وما الى ذلك ومثل هذه الالتزامات لاربط لها بصلب الموضوع المتحدث عنه وفى باب مقدمة الواجب ايضا فالتفت بدقة (احتج الذاهب الى انه) اى الأمر بالشىء (عين النهى عن الضد) ومعنى ذلك ان الشىء المأمور به هو عينا مانهى عنه لأجله فالأمر بالشىء والنهى عن ضده

عبارتان على معنى واحد والحق ان هذه الدعوى ارسلت من دون تدبر وان استدل لها (بأنه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين فى الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية مالا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالأنسانية للأنسان) والحجرية للحجر وما الى ذلك (وتقابلها) الصفة (المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له) اى للأنسان واشباهه فى هذه الخواص (فأن تساويا فيها) اى فى الصفات النفسية (فمثلان كسوادين وبياضين والا) بأن لم يتساويا فى الصفات النفسية (فأما ان يتنافيا بأنفسهما بأن يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فأن تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا) بأن لم يتنافيا كذلك (فخلافان كالسواد والحلاوة) فانهما قد يجتمعان فى شىء اسود فى لونه حلو فى ذائقته (ووجه انتفاء اللازم بأقسامه انهما) اى الأمر بالشىء والنهى عن ضده (لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق فى الحركة الأمر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة) والمرورة (فكان يجوز ان يجتمع الأمر بالشىء مع ضد النهى عن ضده و) ضد النهى عن ضده (هو الأمر بضده) كأن يقال تحرك واسكن (لكن ذلك محال اما لأنهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد) قولنا (فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه) اى التكليف بغير الممكن (محال والجواب انه ان كان المراد بقولهم ان الأمر بالشىء طلب لترك ضده على ماهو حاصل المعنى) من قولهم الأمر

بالشىء نهى عن ضده (انه طلب لفعل ضد ضده) فان الحركة ضد للسكون وضد ضد الشىء هو الشىء نفسه فان ضد الضد يصدق على الحركة ويصدق على السكون والمأمور به ضد لضده وقد طلب فعله وعلى كل حال ان كان المراد بقولهم ان الأمر بالشىء طلب لترك ضده انه طلب لفعل ضد ضده (الذى هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظى) ركيك جدا (لرجوعه الى تسمية المأمور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الأمر بالشىء له عبارة اخرى كالاحجية انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق انْ يدون فى الكتب العلمية : وان كان المراد انه) اى الأمر بالشىء ليس المراد به طلب لفعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المأمور به بل هو (طلب للكف عن ضده منعنا مازعموا انه لازم للخلافين و) الذى زعموه انه لازم لكل امرين متخالفين (هو اجتماع كل مع ضد الآخر) فان هذه الكلية ليست بتامة(لان الخلافين قد يكونان متلازمين) كفرضنا ان السواد ملازم للحلاوة (فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشىء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده) ففى الفرض المذكور لو جاز اجتماع الحلاوة مع البياض مع ان السواد ملازم للحلاوة للزم ان يجتمع السواد مع البياض (وهو محال وقد يكونان) اى الخلافان (ضدين لأمر واحد كالنوم للعلم والقدرة) فالعلم والقدرة كلاهما ضدان للنوم (فاجتماع كل) من القدرة والعلم (مع ضد الآخر) ومن اضداد العلم النوم فاذا اجتمعت القدرة مع ضد العلم وهو النوم فقد اجتمعت مع ضد نفسها ايضا فان النوم ضد للقدرة كما سلف (يستلزم اجتماع الضدين) وحاصل هذا التطويل ان الخلافين ليس من شعارهما جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر واذا انتقضت هذه الكلية لم يتم دليل هذا المدعى ان النهى عن الضد عين

الأمر بالشيء لانه مثله ولا ضده ولا خلافه بل يجوز لنا ان نقول انهما خلافان وقولكم ان شعار الخلافين هو اجتماع كل منهما مع ضد الآخر قد هدمناه بما مثلناه :

(حجة القائلين بالأستلزام) الشامل للتضمن والألتزام (وجهان ـ الأول ـ ان حرمة النقيض) وهو الترك بالنسبة الى الفعل (جزء من ماهية الوجوب) الذى قيل فى تعريفه انه رجحان الفعل مع المنع عن الترك (فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالأستلزام واقتضاء الدليل التضمن بأن الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى) انه خلاف الأصطلاح كما يمكن تمشيته على المطابقة فأن اللفظ الموضوع يستلزم معناه (واجيب بأنهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شيء اذ لاخلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع عن الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا) وقد اسلفنا ان هذا الكلام لااصل له من القواعد العلمية اما معنى الوجوب فأمر بسيط لاتركب فيه والآمر المتوجه الى قرار ارادته انما يريد ايجاد ماألزم به وقد لايأتى الى ذهنه معنى الترك والواجب هو ايجاد الامر لا المنع من الترك فكيف مع عدم التوجه الى المنع من الترك يخرج الواجب عن كونه واجبا (وأن ارادوا احد الاضداد الوجودية) الخاصة (فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع عن الترك واين هو من ذاك وانت اذا أحطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع) وانه يشمل حتى الضد العام الذى هو الترك وان كان لاخلاف فيه نفسه كما يقول المصنف نعم هناك جهة خلاف فيه ان الاقتضاء فيه بعنوان انه عينه او يستلزمه وان الاستلزام بمعنى اللزوم من اللفظ او من المعنى او انه بالتضمن وهذه الترديدات جهات خلاف

لا ان الخلاف بالنسبة الى المنع عن الترك مفقود بالمرة (علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج) الذى ساقوه (لأثبات كون الأقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لاعلى اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب) انه لاخلاف فى المنع عن الترك (انما يتم على التقدير الثانى) وهو اصل الأقتضاء (فالتحقيق ان يرد فى الجواب بين الاحتمالين) احتمال اصل الاقتضاء واحتمال تسلمه وانه استلزام لاعين (فيتلقى بالقبول على الأول) بمعنى الاستلزام (مع حمل الاستلزام على التضمن) لااللزوم (ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى) وهو اصل الاقتضاء فأنه لااختلاف فيه حتى تساق له حجة (الوجه الثانى) من وجهى الحجة (ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لأنه المقدور وما هو الا الكف عنه) اى تركه (او فعل ضده وكلاهما) اى الترك وفعل الضد (ضد للفعل والذم بأيهما كان يستلزم النهى عنه اذ لاذم عما لم ينه عنه لأنه معناه) اى ان الذم معناه هو ما نهى عنه (والجواب المنع من انه لاذم الا على فعل) كما قالوا (بل يذم على انه لم يفعل) وهو الترك محضا فانه ليس بفعل (سلمنا) انه لاذم الا على فعل (لكننا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف) وكف النفس عن الفعل امر وجودى ونوع فعل بخلاف الترك الأزلى فأنه عدم محض (ولا نزاع لنا فى النهى عنه) اى عن الكف وانما نزاعنا فى الأضداد الوجودية الخاصة والكف ليس منها :

(واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا فى المعنوى) لاالذى يستتبعه اللفظ (فقال التحقيق ان من قال بان الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده لايقول بأنه لازم عقلى له بمعنى انه لابد عند الآمر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلى مقابل الشرعى يعنى

ان العقل يحكم بذلك لاالشرع) ولا يخفى مافى هذا الكلام من تهافت فان الذى لايتعقله الآمر عند امره ولا يتصوره كيف يكون لزومه عقليا اى لاشرعيا بل لامعنى لتصوير لزومه وايا كان اللزوم (قال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فبصدور ذلك الأمر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل فالنهى عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهى ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعى كالأمر بمقدمة الواجب اللازم من الأمر بالواجب اذ لايلزم ان يتصوره الآمر هذا كلامه وانت اذا تأملت كلام القوم رأيت هذا التوجيه انما يتمشى فى قليل من العبارات التى اطلق فيها الاستلزام واما الأكثرون فكلامهم صريح فى ارادة اللزوم باعتبار) جذب (الدلالة اللفظية وحكمه على الكل بارادة المعنى الذى ذكره تعسف بحت بل فرية بينة) .

(واحتج المفصلون على انتفاء الأقتضاء) من الأمر بالشىء عن النهى عن ضده (لفظا بمثل ماذكرناه) من انتفاء الدلالات الثلاث اللفظية على ذلك (فى برهان مااخترناه) فى باب الضد وقد تقدم (و) احتجوا (على ثبوته) اى الاقتضاء (معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو المأمور به لايتم الا بترك ضده وما لايتم الواجب الا به فهو واجب وحينئذ فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهى عنه) وهذا منهم تعليق على اصل لم يسلم من العلماء فان مقدمة الواجب ليست بواجبة على رأى جملة من اهل العلم وحتى السببية منها (وجوابه) على مبنى المصنف النافى لوجوب غير السبب من المقدمات (يعلم مما سبق آنفا و) الذى اسبقناه (انا نمنع وجوب مالايتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثانى) من وجهى الأستدلال (انفعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به وهو) اى ترك المأمور به (محرم

قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم) وهذه الكلمة الملفوفة يجب تفصيلها حتى يتضح حق الأمر من باطله فليعلم ان مقدمة الحرام لاتكون محرمة الا اذا فقد المكلف مع فعلها الأختيار فى ترك المحرم وكل مقدمة اذا فعلها المكلف وبعد فعلها يجد نفسه مختارة فى الأقدام على الحرام والأحجام عنه فهذه المقدمة ليست بحرام وهذا الملاك سارى المفعول فى كل مقدمة لحرام (والجواب) من المصنف (انكم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الأولى) الناطقة بان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به (وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى) بأن من يترك الصلاة مثلا لابد وان يتلبس بعمل من اكل وشرب وما الى ذلك (على سبيل التجوز) فى الحكم بعدم الانفكاك لان عدم الانفكاك انما يصدق حقيقة اذا كان بين العلة والمعلول واما اذا كان على سبيل الاتفاقات والصدف فأطلاق هذا العنوان عليه تجوز (منعنا) المقدمة (الأخيرة) الناطقة بان مستلزم الحرام حرام (وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم) له (لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم) اذا كان وجود اللازم مما لايحصل بدون الملزوم وان الملزوم متىحصل حصل لازمه بالقهر وحيث لايتحقق هذا الملاك فلا (لنحو ماذكرنا فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب) ونحن قد بينا حتى فى المقدمات السببية لايلزم القول بوجوبها بل المسؤل به المكلف هو المسبب فعليه ان يمهد له كل مايحققه ومن جملة ذلك الاسباب (فأن العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة) بل الحق ان العلة اذا كانت منحصرة بالنسبة الى المعلول المنهى عنه بحيث اذا حصلت اثرت قهرا فى حصوله فان مثل هذه العلة تكون حراما ومن دون هذه الصورة فلا (وكذا اذا كانا) اى الأمران

(معلولين لعلة واحدة فأن انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلة) المولدة له (فيختص المعلول الآخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون علته) لايخفى ان حرمة المعلول لاتستلزم حرمة العلة الا اذا كانت العلة منحصرة بحيث اذا حصلت حصل معلولها بالقهر واما اذا كانت العلة لا بهذا النحو فلا كما ان انتفاء التحريم فى احد المعلولين لا يستدعى انتفائه عن العلة اذا لم تكن منحصرة فيجوز ان تكون غير المنحصرة حراما وما يجوز انتسابه اليها من المعلولات ليس بحرام (واما اذا انتفت العلية بينهما) اى بين الامرين (او الاشتراك فى العلة) الواحدة (فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لاينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا) اى من باب الاتفاق لا من باب العلية المنحصرة (مع عدم تحريم الآخر) لفرض ان تلازمهما من باب الاتفاق لا العلية المنحصرة (وقصارى ما يتخيل ان تضاد الأحكام) وجوب وحرمة استحباب وكراهة واباحة (بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها فى امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين فى موضوع واحد) لافى موضوعات متعددة بان يكون لكل حكم موضوع بحياله (على ان ذلك) الذى ذكرتموه (لو اثر) اى لو صح (لثبت قول الكعبى بأنتفاء المباح) بالمرة (لما هو مقرر من ان ترك الحرام) كعدم الزنا مثلا (لابد من أن يتحقق فى ضمن فعل من الافعال) التى تشغل زمان الزنا (ولا ريب فى وجوب ذلك الترك) الذى فرضناه ترك الزنا (فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق فى ضمنه) ذلك الترك من اكل وشرب او انشغال بعمل آخر غير منهى عنه (مباحا لانه) اى ذلك الفعل الشاغل لزمان الزنا (لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم) فحيث يكون ترك الزنا واجبا ويلازم ذلك انشغاله بالأكل مثلا فان

الانشغال بالأكل يكون واجبا (وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم فى رده وجوه) وقلما ذكروا الوجه الأصح وهو ان ترك الحرام موقوف على الارادة ولا ربط لذلك بأكل ولا بشرب ولا اى انشغال آخر وما هذه الامور الا مقارنات للترك لاعلل ولذلك قال (فى بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب مالا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لايتم الا فى ضمن فعل من الافعال فيكون) اى فعل فرض (واجبا تخييريا) فمقارن ترك الزنا اى فعل يكون يتصف بوجوب المقدمية (والتحقيق فى رده انه مع وجود الصارف عن الحرام) وهو اختيار عدم فعله بالأرادة (لايحتاج الترك الى شئ من الأفعال) الملهية عن فعل الحرام (وانما هى) أى الافعال (من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الأكوان واحتياج الباقى الى المؤثر) ومعنى ذلك ان حدوث الاشياء قاض بوجود علة احدثتها فهل يكفى فى استمرار بقائها اصل احداثها ام ان العلة المحدثة لابد وأن تواكب وجود الاشياء المزبورة وتمدها بالبقاء آنا فانا وما يرتبط من هذه القاعدة بهذا الباب ان اول تصميم على الترك كاف فى استمرار المتروك او لابد ان يمد الاستمرار ممد من الاستعانة عليه بالتشاغل بما يلهى عن الفعل والحق انه لاحاجة الى هذا الممد بل نفس استرسال التصميم على الترك كاف حتى لو فرض عدم مقارنة فعل من الافعال له (وان قلنا ببقاء الاكوان) بعد احداثها (والاستغناء) عن المؤثر فى استمرارها (جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك) للحرام (واما مع انتفاء الصارف) والتصميم على الترك (وتوقف الامتثال) للنهى (على فعل منها) اى من الافعال ليشغل عن ارتكاب الحرام (للعلم بأنه لايتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب مالايتم الواجب الا به مطلقا يلزم بالوجوب فى هذا الفرض ولا ضير فيه)

اذ لا يلزم من فرض مورد او موردين او اكثر منهما انتفاء المباح بالمرة (كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به) اى بوجوب مطلق المقدمة للواجب (فهو فى سعة من هذا) الأشكال (وغيره) :

(اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة فى علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لاوجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة فى الترك المذكور انما وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعى اليه) والداعى هو الارادة والأختيار (وذلك) اى عدم الارادة او عدم الداعى او اى شىء آخر عبرت (مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف) وتحقق التصميم على فعل المأمور به والمصمم على فعل شىء لا يقوم بالأتيان لضد ما يريد فعله (الا على سبيل الألجاء والتكليف معه) اى مع الألجاء (ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالأستلزام اشتراكهما فى العلة فأنه ممنوع ايضا) ولا توقف على فعل الضد (لظهور ان الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو) اى الصارف (مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان) الضد (واجبا كانا) الصارف وارادة فعل الضد (مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب) بل فى المستطاع ادعاء عدم وجوب اية مقدمة تفرض كما حررنا ذلك فيما سبق (فلا حكم فيهما) اى لا يتصفان بالوجوب (بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا) عنه حيث يكون امرا اختياريا (كما عرفت فاذا أتى به) اى بالصارف (المكلف عوقب عليه من تلك الجهة) التى نهى عنها (وذلك لا ينافى

التوصل بهالى الواجب) وهو فعل الضد لو فرض واجبا (فيحصل الواجب المفروض او فيحصل الصارف ويتوصل به (ويصح الأتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول) اذ لاربط للنهى بهذا الضد (وحيث رجع البحث ههنا الى البناء على وجوب مالايتم الواجب الا به وعدمه) اى عدم الوجوب (فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجبه كأن يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا) وانما قيده بالتوسعة لانه لايعقل فى الواجبين المضيقين الا التخيير بينهما حيث لاأهم (لكنه لايصح فى الواجب الموسع لأن فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو) اى الصارف عن الفعل المأمور به (محرم قطعا فلو صح مع ذلك) اى مع كونه حراما (فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف) المحرم (واجبا باعتبار كونه مما لايتم الواجب الا به فيلزم) بالنسبة الى الصارف (اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى ولا ريب فى بطلانه لدفعناه) جواب لقوله فلو رام الخصم الخ (بأن صحة البناء على وجوب مالايتم الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الأول من) وجهى (الحجة) الذى تقدم نقله فأنه كان قائما على وجوب مقدمة الواجب مطلقا وقد فندناه فلو كان الوجه الثانى من الحجة المزبورة هو عين مفاد الوجه الأول (فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه الذى يقتضيه التدبر فى وجوب مالايتم الواجب الا به مطلقا على القول به) ولسنا من اهل هذا الأطلاق كما تقدم مكررا (انه ليس على حد غيره من الواجبات) لان وجوبه غيرى تمهيدا لفعل ذى المقدمة (والا) اى لو كان وجوب المقدمة على حد غيره من الواجبات المتأصلة (لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج

على النائى فقطع المسافة او بعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهى عنه للأمتثال كما سيأتى بيانه وهم لا يقولون بوجوب الأعادة) للسعى (قطعا فعلم ان الوجوب فيها) اى فى المقدمة (انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الأتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته) وهو التوصل الى ذى المقدمة (اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلاة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته) لان غير المراد لا يتحقق من نفسه واما قوله (وكراهة ضده) فليس بشرط نعم هو لا يستطيع ان يحمل ارادتين جديتين لامتثال فعل الصلاة والاتيان بضدها لأنه مستحيل (فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة) وكما عرفت ان كراهة الضد ليست بشرط فلا يصح قوله (فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى وهو باطل كما سيجىء لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج) وعلى مبناه لا تندفع غائلة اجتماع الوجوب والتحريم فى واحد شخصى حتى فى المقدمات ومهما كان وجوبها له قيمة او لا قيمة له (ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الأمر للنهى عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعى اليه لا يمكن التوصل) بترك الضد الخاص الواجب مقدمة لان وجود الصارف عن فعل المأمور به يهدم الفعل المأمور

به عن التحقق فلا مجال حينئذ لأن يقال ان ترك الضد الخاص واجب توصلا لتحقق المأمور به فأن المأمور به غير متحقق لتحقق الصارف عنه وعدم الداعى اليه فأية موضوعية تبقى لترك الضد الخاص حتى يتوصل به (فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعى مستمران مع الأضداد الخاصة) فترك المأمور به مربوط بهما ولا ربط له بالأضداد الخاصة فعلت ام تركت (وايضا) تأكيد لعدم صحة القول بأن ترك الضد واجب مقدمة (فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها) على اطلاقها (انما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر) وهذا الكلام معناه ان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث تكون موصلة وبدون الأيصال لا تتصف بالوجوب وهو اشتباه فان المراد بالمقدمية التمهيد لذى المقدمة وهذا التمهيد حاصل فيها سواء كانت موصلة ام لا لأن فعل ذى المقدمة ربطه بالفاعل لا بها وانما هى للتمهيد والتمكين وبحصولها يحصلان فعل المكلف ذا المقدمة ام لم يفعله (وحينئذ) وعلى مبناه فى المقدمة وانها لا تجب الا اذا كانت موصلة (فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص فى حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد فى الحكم بالاقتضاء) متعلق بالحكم (اليه) متعلق بالأستناد والاقتضاء انما يتم فيما معه الأيصال وما لا ايصال معه اى اقتضاء يتجه نحوه فالأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده لأن ترك المأمور به يستند الى وجود الصارف وعدم الداعى اليه فلا تصل النوبة الى ترك الأضداد الخاصة حتى يكون واجبا مضافا الى ان ترك الأضداد الخاصة مقدمى والمقدمة انما تجب حيث يريد المكلف فعل ذى المقدمة اما حيث لا يريد فعلها فأنها لا تجب اذ لا موضوعية لها ولا ايصال فيها

(وعليك بأمعان النظر فى هذه المباحث فأنى لااعلم احدا حام حولها) وان كان فيها تطويل وفى جملة منه بلا طائل :

(اصل : المشهور بين اصحابنا ان الأمر بالشيئين او الأشياء على وجه التخيير) بينها (يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لايجب الجميع) عينا (ولا يجوز الأخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالأصالة) وحيث ان هذا المعنى لايصح الا اذا كان مصب النتائج من هذه الامور المتعددة واحدا كان كل واحد منها واجدا للملاك لكن حيث يحصل الملاك بواحد منها يسقط الباقى عن التأثير فوجوب كل واحد منها باعتبار واجديته للملاك الداعى الى الأمر به يكون اصاليا (وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد) منها (لا بعينه ويتعين بفعل المكلف) والحق ان الواجب هو تحصيل الملاك وهو سار فيها جميعا فهى واجبة جميعا لكن امتثال الملاك بواحد منها لايبقى مجالا للأفراد الباقية لتحصيل الحاصل (قال العلامة رحمه الله ونعم ماقال الظاهر انه لاخلاف بين القولين فى المعنى) بل المعنى كما رأيت مختلف (لان المراد بوجوب الكل على البدل) فى الأمتثال لأن الوجوب متعلقه واحد مبهم بل هى كلها متعلقة له لداعى الملاك الباعث على الأمر بتحصيله فى الخارج (انه لايجوز للمكلف الأخلال بها اجمع)لان الأخلال بها اجمع معناه الأخلال بتحقيق الملاك المراد (ولا يلزمه الجمع بينها) لان الباقى بعد الأول لايكون له مجال (وله الخيار فى تعيين ايها شاء) لأنها سواسية فى تحصيل الغرض (والقائلون بوجوب واحد لابعينه عنوا به هذا) لا لم يريدوا هذا ولو ارادوا هذا لما كان معنى لأظهار خلافهم ولكنهم ارادوا ان الوجوب وارد على واحد مبهم وهو غلط لان المبهم مع ابهامه لاوجود له ولأن الملاك لما كان ساريا فى عدة افراد

على سبيل الاستقلال كان هو الداعي الى وجوب كل واحد بالنظر الى نفسه (فلا خلاف معنوى بينهم) بل هناك كما رأيت (نعم ههنا) اى فى الواجب التخييرى (مذهب تبرء كل واحد من المعتزلة والأشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين) مشخص (عندالله غير معين عندنا) كالشبهة فى العلم الأجمالى (الا انه تعالى يعلم ان مايختاره المكلف هو ذلك المعين عندالله) ولا يدرى ان قائل هذا القول من اين احرز ان مايختاره المكلف هو المعين عندالله وايضا كيف يجوز ان يكلفُ الله بالمبهم مباشرة وعلى كل حال فهو قول صدر لا عن شعور بما جاء فيه (ثم انه أطال الكلام فى البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة) من الفساد (فلا فائدة لنا مهمة فى اطالة القول فى توجيهه ورده ولقد احسن المحقق) الحلى (حيث قال بعد نقل الخلاف فى هذه المسألة وليست المسألة كثيرة الفائدة) اما اصل المسألة فى الواجب التخييرى فحق وفيه فائدة وهذه الزوائد المارة حشو لاقية له :

(اصل : الأمر بالفعل فى وقت يفضل عنه) وهو الواجب الموسع والمضيق بخلافه وكل منهما بملاكه صحيح وواقع وصحته فى المقدر وقته بقدره لاتحتاج الى بيان وفى الموسع معناه ان ما بين طرفى المبدء والمنتهى رصيد لحصول المطلوب ففى اى جزء من الوقت قام المكلف بالوظيفة فقد ادى ماعليه وادرك مصلحة ماداه ولا مانع من ان يتصور ان فى بعض ثنايا الوقت فضيلة بالنسبة الى غيره وان كان جميع الوقت مؤمنا للملاك الداعى الى الأمر بالواجب وهذه مطالب لوضوحها غنية عن البيان بلا حاجة الى ان تتكثر فيها الأقوال وعلى كل حال الأمر بالموسع فى وقته (جائز عقلا واقع) من الشرع والعرف (على الأصح ويعبر عنه بالواجب

الموسع كصلاة الظهر مثلا وبه قال اكثر الأصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدى الى جواز ترك الواجب) ولا نعلم منشأ ظنهم فأن المكلف الملتفت العالم بتكليفه الحاضر للقيام به لا يفترق عنده كون الوقت بمقدار الوظيفة او اوسع منها بل يعد السعة فيها لطفا به واما غير الحاضر للقيام بالوظيفة فسيان فى حقه الموسع والمضيق (ثم انهم) اى المنكرين للسعة (افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الأوامر التى ظاهرها ذلك) اى التوسعة (مختص بأول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ماذكره العلامة) وهذا بظاهره انكار للموسع فى حال انه واقع (وثانيها انه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعله فى اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض) وهذا الكلام من ناحية اوله ناطق بالمضيق ومن استدراكه فما بعد لاوزن له لان الزكوة وغيرها من الامور الواجبة ان تحققت شرائطها لزمت المكلف والا فلا وكون النفل يسقط الفرض ادعاء مجرد على انه فى نفسه ركيك لانه تسوية بين الفرض والنفل فى حال ان المطلب ليس كذلك لأن الفرض بداعيه صار فرضا ولو كان هذا الداعى بنفسه موجودا فى النفل لما اتجه كونه نفلا (وثالثها انه مختص بالآخر واذا فعل فى الأول وقع مراعى فأن بقى المكلف على صفات التكليف تبين ان ماأتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا) نحن لاندرك ان المأتى به فى غير وقته جزما يصير واجبا والمكلف قبل حلول وقت الواجب ليس مكلفا به سواء بقى واجدا لشرائط التكليف الى وقته ام لم يبق : هذا كلام يلوح عليه اثر الأهمال (وهذا القولان) الثانى والثالث (لم يذهب اليهما احد من طائفتنا) الاماميين (وانما هما لبعض العامة : والحق تساوى جميع اجزاء الوقت فى الوجوب) حتى لو نص الآمر على

فضيلة بعض الأجزاء على بعض (بمعنى ان للمكلف الأتيان فى اول الوقت وفى وسطه وآخره وفى اى جزء) من الوقت (اتفق ايقاعه كان واجبا بالأصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف) فى كل الوقت (وعدمه) حيث يكون على الصفة عند اتيانه فيما بين المبدء والمنتهى اذا كان له منتهى وحيث لايكون له منتهى ولا هو مقيد بالفورية فمن اول الايجاب الى مايظن معه البقاء قادرا عليه كما اريد منه (ففى الحقيقة) الواجب الموسع (يكون راجعا الى الواجب المخير) فى الأفراد لبا وان كان بينهما فروق (وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ماحكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضى سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة) نحن لانفهم لهذه البدلية معنى فان الذى هو فى سعة من وقته ومخير بالنسبة الى اجزاء الوقت من مولاه اى تكليف شرعى آخر يرد عليه اذا لم يرد الاتيان بالواجب فى اول الوقت واما ان المكلف دائما وابدا يعقد ضميره على الأتيان بما يراد منه فعله وترك ماينهى عنه فذاك من تمام الأيمان ولا ربط له بالباب المتحدث عنه فعلا (الاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الأقرب فيحصل مما اخترناه فى المقام دعويان) الأولى ان الموسع ممكن وواقع وان العزم على اداء الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه ليس بواجب على انه وظيفة خاصة (لنا على الأولى منهما) وهى التوسعة (ان الوجوب مستفاد من الأمر وهو مفيد لجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بأن يكون الجزء الأول من الفعل منطبقا على الجزء الأول من الوقت والأخير على الأخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره فى اجزائه) اى

الوقت (بأن يأتى بالفعل فى كل وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس فى الأمر تعرض لتخصيصه بأول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره) اى الأمر (ينفى التخصيص ضرورة دلالته على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالأول او الآخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير فى اجزاء الوقت ففى اى جزء اداه فقد اداه فى وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان فى آخر الوقت كان المصلى للظهر مثلا فى غيره مقدما لصلاته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلى فى غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته) المعين (عاصيا كما لو أخر الى وقت العصر) المختص (وهما خلاف الأجماع : ولنا على) الدعوى (الثانية) وهى عدم وجوب البدل وهو العزم على اداء الفعل فى ثانى الحال اذا آخره عن الوقت الخ (ان الأمر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفى التخيير) المذكور (ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره) اى غير الأمر المطلق المذكور (فيكون القول به) اى بالعزم وانه بديل الفعل اذا لم يؤت به فى اول الحال (ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين) من الوقت (احتجوا لوجوب العزم بأنه لو جاز ترك الفعل فى اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب) ولم يتوجهوا ان المندوب يجوز تركه مرة واحدة والواجب اذا لم يفعل حتى آخر الوقت اوجب المعصية واى فرق اوسع من هذا الفرق وعليه فيسقط قولهم (فلابد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب) البدل (فليس هو الا العزم للأجماع على عدم بدلية غيره وبأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو أتى بأحدهما اجزأ ولو أخلّ بهما عصى

وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الأول) وهو تشبيهه بالندب (ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مرّ) فى الاحتجاج على الموسع (فأن اجزاء الوقت فى الواجب الموسع باعتبار تعلق الأمر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجرى مجرى الواجب المخير ففى اى جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى الأجزاء البواقى فكما ان حصول الأمتثال فى المخير بفعل واحدة من الخصال لايخرج ماعداها عن وصف الوجوب التخييرى كذلك ايقاع الفعل فى الجزء الوسط او الأخير من الوقت فى الموسع لايخرج ايقاعه فى الأول منه مثلا عن وصُف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فأنه لايقوم مقامه حيث يترك شىء وهذا كاف فى الانفصال و) الجواب (عن الثانى) الناطق بأن الفعل والعزم فردان للواجب (انا نقطع بأن الفاعل للصلاة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلاة بخصوصها لا لكونها احد الأمرين الواجبين تخييرا اعنى الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما) اى احد الواجبين تخييرا (على ماهو مقرر فى الواجب التخييرى وايضا فالأثم الحاصل على الأخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الألتفات اليه بطريق الأجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الأيمان سواء دخل وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الألتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة) بل هو لنفسه واجب ايمانى لاربط له بالواجب الموسع بخصوصه ولا بغيره (واعلم ان بعض الأصحاب توقف فى وجوب العزم على الوجه الذى ذكر) فى كلام المصنف لا فى كلام المردودين منه (وله) اى لتوقفه (وجه)

بناء على ان الواجب ماورد عليه حكم بخصوصه وليس فى البين من ذلك شىء (وان كان الحكم به متكررا فى كلامهم) اى الأصحاب (وربما استدل له) اى للوجوب المذكور (بتحريم العزم على ترك الواجب) لكنك قرأت سابقا ان لاحرام من مقدمات الحرام الا ماادى اليه قطعا والعزم ليس كذلك فان الانسان يستطيع ان يغير عزمه وبهذا يضعف قوله (لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لايكون غافلا ومع الغفلة لايكون مكلفا وهو كما ترى) ضعيف لما سبق ولأن الانسان الملتفت قد يكون مترددا فى الفعل والترك مع التفاته :

(حجة من خص الوجوب بأول الوقت ان الفضلة فى الوقت ممتنعة لأدائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا) نحن لاندرك ان الفضلة فى الوقت تؤدى الى ترك الواجب او الى جواز تركه كما لاندرك جهة خروجه عن الوجوب اذا كان تركه باختيار من المكلف (وحينئذ فاللازم صرف الأمر الى جزء معين من الوقت فأما الأول او الأخير لانتفاء القول بالواسطة) ونقول فليكن القول بالواسطة لاوجود له لكنه تصوير صحيح فى التصور كالأول والآخر (ولو كان هو الأخير لما خرج عن العهدة بأدائه فى الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الأول : والجواب اما عن امتناع الفضلة فى الوقت فقد اتضح مما حققناه آنفا فلا نطيل بأعادته وأما عن تخصيص الوقت فى الأول فبأنه لو تم لما جاز تأخيره عنه وهو باطل أيضا كما تقدمت الأشارة اليه : واحتج من علق الوجوب بآخر الوقت بأنه لو كان واجبا فى الأول لعصى بتأخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الأول لكن التالى) وهو العصيان (باطل بالأجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل

فى الأول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل فى ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلائه عند وسوغ له الاتيان به فى اى جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه فى اوله او وسطه او آخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال فى الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لايجوز الأخلال بالجميع ولا يجب الأتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ماشاء منها فكذا هنا لايجب عليه ايقاع الفعل فى الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه مادام الوقت متسعا فاذا تضيق) الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار اداء الواجب (تعين عليه الفعل : وينبغى ان يعلم ان بين التخيير فى الموضعين) الواجب الموسع والواجب المخير (فرقا من حيث ان متعلقه) اى متعلق التخيير (فى الخصال) المخيرة (الجزئيات المتخالفة الحقائق) كالاعتاق والصيام والأطعام (وفيما نحن فيه) وهو الواجب الموسع متعلق التخيير فيه (الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلاة المؤداة مثلا فى جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة فى كل جزء من الأجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بمشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك) اى فى التخييرى (بين جزئيات الفعل) كالاطعام والصيام والاعتاق (وههنا) اى فى الموسع التخيير (فى اجزاء الوقت : والأمر فيه سهل) :

(اصل : الحق ان تعليق الأمر) كما يقال اكرم زيدا اذا جاءك (بل مطلق الحكم) مثل هو حر متى خدمك سنة (على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط) لايخفى ان كل قيد او شرط يأخذه اهل اللسان المتدبرون لما يقولون له اثره فى الحكم الا ان تنص قرائن حالية او مقالية ان سوق القيد والشرط كان لداع آخر كالتبرك فى قول من يقول لصاحبه

آتيك ان شاء الله فأن هذا الشرط يسوقه من له عقيدة به للتيمن فانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط مفروغ عنه والشبه التى تذكر سوف تدفع (وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان) المحقق والعلامة (وذهب السيد المرتضى الى انه لايدل عليه الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة : لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى فى العرف مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الأعطاء عند انتفاء الأكرام قطعا بحيث لايكاد ينكرعند مراجعةالوجدان فيكون الأول) وهو اعط زيدا درهما ان اكرمك (ايضا هكذا واذا ثبتت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة) :

(احتج السيد رحمه الله بأن تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ويجرى مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثانى الى الأول شرط فى القبول ثم يعلم ان ضم امرئتين الى الشاهد الأول يقوم مقام الثانى ثم يعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من أن تحصى : واحتج موافقوه مع ذلك) الذى ذكره هو (بأنه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ماعلق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الأكراه حيث لايردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا) اردن التحصن ام لم يردنه :

(والجواب عن) الدليل (الأول) الذى ساقه السيد انه اذا علم وجود مايقوم مقامه كما فى المثال الذى ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل

الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معـــا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفــروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الـــذى ذكرناه و) الجواب (عن) الدليل (الثانى) الذى ساقه موافقو السيد يكون (بوجوه ـ احدها ـ ان ظاهر الآية يقتضى عدم تحريم الأكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الأباحة اذ انتفـــاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقـلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لأنهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فأن الأكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الأكراه فلا تتعلق به الحرمة) لأنها حكم لابد له مـــن موضوع ولا موضوع لها هنا :

(وثانيها) اى الوجوه (ان التعليق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكـم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى) غير التعليق عليه (ويجوز ان تكون فائدته فى الآية المبالغة فى النهى عن الأكراه يعنى انهـــن) وهن ذوات الشهوة ولذة البغاء لهن (اذا اردن العفة فالمولى احـــق بارادتها) لهن لان فى ذلك حفظا لكرامته (او ان الآية نزلت) فـــى مورد خاص له خصوصيته وذلك (فيمن يردن التحصن ويكرههن المولـــى على الزنا) :

(وثالثها) اى الوجوه (انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى) وجود (الشرط لكن الأجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع) :

(اصل : واختلفوا فى اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عنـــد

انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد فى الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس) اسلفنا ان اخذ اى شرط وقيد بلسان اهل اللسان المتدبرين لما يتكلمون به له اثره القاطع فى ترتب الحكم على المأخوذ من القيود والشروط وانتفائه عند انتفائه لان الحكم ينتفى بانتفاء موضوعه هذا اذا لم تكن فى الحال او المقال قرائن تنص على غير ذلك وهذا المعنى سارى المفعول فى الشرط والصفةوالغاية وغيرها وتسلمه فى بعضها دون بعض تحكم محض لاقيمة له (و) قول المصنف بعدم الانتفاء عند الانتفاء فى الصفة (هو الأقرب) دعوى تحكمية واستدلاله على ذلك بقوله (لنا انه لو دل لكانت) الدلالة (بأحدى) الدلالات (الثلاث وهى بأسرها منتفية) يعنى حتى باللزوم ضعيف ولو تم له هنا لتم فى الشرط فان دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء كذلك فلم حكم هناك بالدلالة ونفاها هنا (اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفى الحكم فى غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك) اى بالمطابقة او التضمن (لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده) حيث يدعى انه بالمنطوق ولم يدع ذلك احد (واما بالنسبة الى الألتزام فلأنه لاملازمة فى الذهن ولا فى العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى) ولازم التعبير ان يقول عند انتفائها فان محور الحديث هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء (كعدم وجوبها فى المعلوفة) وليس لوصف العلف اثر فى الاستدلال وانما الاثر ان تعليق ترتب الزكوة على السوم هل يقتضى انتفاء الحكم عند انتفاء السوم الحق نعم يقتضى كما اقتضاه فى الشرط ذهنا وعرفا وادعاء عدم الملازمة فى الذهن والعرف معا تحكم فارغ لا يشف عن

شئ (واحتجوا) اى مثبتوا المفهوم فى الصفة (بأنه لو) كان وجود القيد كعدمه و (ثبت الحكم مع انتفاء الصفة) كثبوته مع اخذها قيدا (لعرى تعليقه عليها عن الفائدة) ومثل هذا جار فى الشرط ايضا (وجرى مجرى قولك الأنسان الابيض لايعلم الغيوب والاسود اذا نام لايبصر) لأننا نعلم من خارج ان غير الابيض لايعلم الغيوب ايضا وكذلك غير الاسود اذا نام لايبصر وما مثلوا به يأتى الكلام فيه كما يأتى فى وصف السائمة عينا فأننا لو بقينا لأنفسنا وليس هناك خارج نستمد منه القرينية وسمعنا ان الانسان الابيض لايعلم الغيوب لفهمنا من مساق الكلام القيدية كالسائمة نعم لما علمنا من الخارج ان الابيض وغير الابيض سواء فى عدم العلم بالغيب لم نعتد بالقيد ولكننا نؤاخذ آخذ مقيدا حتى يجيب بجواب مقنع والا يكون كلامه هذرا وجواب المصنف عن حجتهم بأن الفوائد كثيرة فأنه مؤاخذ بمثل ذلك فى الشرط اولا وبأنه خروج عن محور البحث بما هو بحث علمى فأن القرائن حيث تكون موجودة لها اثرها واما ابتداع القرائن تحكما فمثله ايضا آت فى الشرط حرفا بحرف فليتوجه الى ذلك فأن مسير الحديث من المصنف لايخلو من سفسطة قال (والجواب المنع عن الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه) من انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة (بل هى) اى الفوائد (كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كأن يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له) ومثل هذا يأتى فى الشرط ايضا فيقال فى قوله اذا جاءك زيد فأكرمه انه قيل ذلك لشدة الاهتمام باكرامه عند مجيئه والا فأكرامه لازم حيثما كان او قيل لان السامع محتاج الى بيانه لكثرة مراودة زيد له وانه هل يلزم اكرامه حتى مع كثرة المراودة (كما فى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه

لولا التصريح بالخشية) بأن عرى الكلام عنها فقيل لاتقتلوا اولادكم (لأمكن ان يتوهم جواز القتل معها) اى مع خشية الأملاق (فدل بذكرها) اى صفة الخشية (على ثبوت التحريم عندها ايضا) وهذه قرينة خارجية ايضا فحيث يكون القتل مع الخشية حراما فبدونها اولى بالحرمة وهذا كله خارج عن محور البحث كما اسلفنا (ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لأعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص) فحيث تتحقق هذه المصلحة تكون قرينة وحيث لاتتحقق تكون افتراضا وزعما وهما مطرودان عن ساحة العلم (ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقة او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل) كل هذه الأمور حيث تتحقق تكون قرينة وحيث لاتتحقق فان افتراضها مطرود (واعترض) ونعم الأعتراض مااعترض به (بأن الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم عن غير محله اذا لم تظهر للتخصيص فائدة) يطفح بها الكلام او المقام (سواه فحيث يتحقق) من الكلام او المقام (ماذكرتموه من الفوائد) المحتملة او المرتجلة لكم بالفعل (لايبقى من محل النزاع فى شىء وجوابه ان المدعى) لنا نحن نفاة مفهوم الوصف (عدم وجدان صورة لاتحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لالفائدة) وحيث يكون لكلام البلغاء قيمة فأن التذبذب بكلامهم بأفتراض وخلق احتمالات لظواهر كلامهم المفروض اطاحة بكلامهم وببلاغتهم بل وبتدبراتهم وعقولهم (اذ مع احتمال فائدة منها) اى من تلك الفوائد التى لم تخرج عن التخرص والتخمين (يحصل الصون ويتأدى مالابد فى الحكمة منه فيحتاج اثبات ماسواه الى دليل) بل ماذكرتموه يحتاج الى دليل لان الذى يصرف الكلام عن ظاهره من غير قرينة محققة من الكلام او المقام عابث مخطىء (واما

تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضى لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو في كونه بيانا للواضحات) ونحن قد تكلمنا على هذا ادق الكلام فلا داعى بعده للأطالة فالتفت الى هذا البحث بدقة :

(اصل : والأصح ان التقييد بالغاية) كالتقييد بغيرها على حسب ماقرئته سابقا فى الاصلين الماضيين (يدل على مخالفة مابعدها لما قبلها) ومعنى المخالفة ان الحكم لايستمر الى مابعد الغاية بل يقف عندها لأنها غايته (وفاقا لأكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية) ومعنى هذا انه لايستمر الى مابعدها وقوله(وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل) لامعنى له فأن ثبوت الحكم اذا كان لتلك الغاية كان لازم ذلك ان مابعد الغاية ليس له ذلك الحكم فقد علم انتفاؤه من نفس السياق لا من دليل خارج (ووافقه) اى وافق السيد (على هذا بعض العامة : لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه) واستمراره (بعد مجيئه) اى مجيء الليل (لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق : احتج السيد بنحو ماسبق في الأحتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لافرق بينهما فأن قال فأى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان مابعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى لقوله فى سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فأن قيل لايمتنع ان تكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل آخر قلنا لايمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف) وهذا

كله على السيد وعلى كل نفاة المفهوم من شرط ووصف وغاية فان الجميع من واد واحد وهو لزوم المفهوم واما قول لا يمتنع ان تكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل آخر فهو جزاف فأن الصارف عن المفهوم لا يجوز ان يكون هو التحكم والأفتراض ولا يصرف الا وجود قرينة طافحة من الكلام او المقام وما سوى ذلك فهو مردود على صاحبه (لانه متحكم : كما ان جواب المصنف حقا ادعاء فارغ حيث يقول (والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكونه آخر الليل مثلا عن عدمه فى الليل) نفسه (بخلافه هناك) اى فى الصفة (كما علمت) بل الجميع من مقولة واحدة وكل من فكك فقد اشتهى ان يفكك (ومبالغة السيد فى التسوية بينهما لاوجه لها بل التحقيق ماذكره بعض الأفاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط) والأقوائية لامنبع لها (ولهذا قال بدلالته) على المفهوم (كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها) وانت بفضل ماسبقناك به من تشريح للمطلب وتوضيح لاتعود تحتاج الى مزيد بيان :

(اصل : قال اكثر مخالفينا ان الأمر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه) مقدمة لابد ان يعلم ان الأمر تارة ترجع فائدته للآمر واخرى للمأمور وثالثة لهما معا والأمر قد يصدر عن ارادة جدية واخرى امتحانية لتحصيل العلم بحال المأمور او لكشف حاله للناس اوله اولهما معا والشرائط تارة تعود لنفس التكليف واخرى للمكلف به والعنوان الذى ذكرناه فى صدر البحث ان يكن له انطباق موزون فعلى الأوامر الأمتحانية ولو كان الممتحن هو الله علام الغيوب لما اسلفنا ان الامتحان ليس من لازمه دائما حصول العلم من طريقه للآمر بل قد يكون الآمر عالما ومع ذلك

يمتحن لأيقاف الأنسان على دخائله التى هو قد لايعلمها قبل الامتحان
او لأيقاف الغير عليه او للطرفين معا فالامر بالفعل المشروط جائز اولا
كما هو مساق كل قضية شرطية : وان علم الآمر بانتفاء شرطه لا يصدق
بالأرادة الجدية لمحتوى الأمر ويصدق على سبيل الأمتحان هذا لب
ما يمكن ان يقال تحت عنوان الأصل واما ماجاء فيه من المصنف فكما تراه
تطويل لاطائل معه (قال وربما تعدى بعض متأخريهم فأجازه وان علم
المأمور ايضا) وهذا يصح فى الأوامر الامتحانية فى مقام كشف حال
المأمور للغير حيث يبرز منه الموقف مستخفا فى مقابل مولاه من اولّ الأمر
(مع نقل كثير منهم الأتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء
الشرط) فى الواقع (كون الآمر جاهلا بالانتفاء كأن يأمر السيد عبده
بالفعل فى غد مثلا ويتفق موته) اى المأمور (قبله) اى قبل غد (فأن
الأمر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء
العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كأمر الله تعالى زيدا بصوم غد
وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا تعجبنى الترجمه عن
البحث بما ترى) اى وهو بالوضع الذى تراه وهو اشارة الى انه بحث تافه
(وان تكثر ايرادها فى كتب القوم وسيظهر لك سر ماقلته وانما لم اعدل
عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث
جعله على الوجه الذى حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن
هذا المسلك واحسن التأدية عن اصل المطلب فقال وفى الفقهاء
والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل
او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأمورا بذلك) حتى (مع المنع وهذا
غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها
فأما العالم بالعواقب وبأحوال المكلف فلا يجوز ان يأمره بشرط قال والذى

يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص قبح منا ان نأمره بذلك لامحالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته فى المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل) اى مثل حسن الفعل الذى نعرفه كما نعرف قبح القبيح من الافعال (لأنه مما يصح ان نعلمه وكون المأمور متمكنا) من الامتثال (لا يصح ان نعلمه) بالجزم (عقلا فاذا فقد الخبر) وهو العلم (فلابد من الشرط) بأن نقول افعل كذا ان تيسر لك (ولابد من ان يكون احدنا فى امره يحصل فى حكم الظان لتمكن من يأمره بالفعل مستقبلا ويكون الظن فى ذلك قائما مقام العلم) بالتمكن (وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله) اى العلم (فلا يقوم) الظن (مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب) بمعنى جاز (ان يوجه الأمر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نأمره بلا شرط : قلت هذه الجملة التى افادها السيد كافية فى تحرير المقام وافية فى اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الأحتجاج على ماصرنا اليه) ٠

(احتج المجوزون) للأمر مع العلم بانتفاء الشرط (بوجوه ـ الأول ـ لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم) وهو عدم معصية احد (باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل مالم يقع فقد انتفى شرط من شروطه) بما ادى الى عدم وقوعه (واقلها) اى الشروط (ارادة المكلف له) اى لأيقاع الفعل وحيث لا يريد فقد انتفى شرطه (فلا تكليف به فلا معصية) اذ لا تكليف وما ذكروه الى هذا الحد سفسطة لان الاختيار مادام محفوظا كان التكليف من هذه الناحية غير

معوق فالآمر حيث يعلم ان مأموره واجد للاختيار باستطاعته ان يفعل وان لايفعل كان له الأمر حتى لوعلم ان المأمور الخاص لايفعل مايؤمر به عن تقصد واختيار لان رصيد الأمر وهو الأختيار موجود وتلكأ الطرف مختارا لاقيمة له والداعى هو اتمام الحجة وبه يخرج عن العبث :

(الثانى) من الوجوه انه (لو لم يصح) الأمر حتى مع العلم بانتفاء الشرط (لم يعلم احد انه مكلف) والذى يهديه الى كونه مكلفا توجيه الأمر من مولاه نحوه (واللازم) وهو انه لايعلم احد انه مكلف (باطل) لأن البالغين العقلاء الذين وصلتهم الشريعة يعلمون انهم مكلفون مع انهم لايعلمون تحقق ماكلفوا به منهم فى مدارج حياتهم (اما الملازمة فلأنه مع الفعل) وتحققه (وبعده) اى بعد حصوله (ينقطع به التكليف) بالبداهة (وقبله) اى قبل الفعل (لايعلم) بتحققه منه (لجواز ان لايوجد شرط من شروطه) وحيث يتخلف الشرط يتخلف المشروط (فلا يكون مكلفا لايقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف فى تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا) وقطعة قطعة (ونردد فى كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لايبقى على صفة التكليف فى الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذى هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة) ومنشأها ان مدار حياة الأنسان فى كل شىء هو مايلوح له بحسب الظواهر فتراه يكد ويجد لأحراز مال ينعش به نفسه وذراريه مع انه لايعلم ببقاء نفسه ولا ببقاء ذراريه وقس على ذلك كل شؤن الحياة فالمكلف يعلم انه مكلف بحسب مايلوح له من قدرة وصحة وعقل وما الى ذلك وهذا كاف بل لايمكن غيره فى كافة الشؤن :

(الثالث : لو لم يصح) التكليف بما علم عدم شرطه (لم يعلم ابراهيم بوجوب ذبح ولده) وانما علم من توجيه الأمر له وهذا الأمر كان فاقدا لشرطه وهو لزوم التنجيز فان الله انما اراد اختباره ليكشف اخلاصه وصدقه للناس (لانتفاء شرطه عند وقته وهو) اى الشرط (عدم النسخ وقد علمه) اى علم ابراهيم الوجوب (والا) اى لو لم يعلم بهذا التكليف (لم يقدم على ذبح ولده)وقوله (ولم يحتج الى فداء) حشو لاربط له بالاستدلال وسيجئ وجهه هذا ومسألة ابراهيم هنا امتحانية محضة وقد اسلفنا ان الاختبارات صحيحة حتى من علام الغيوب لان الهدف منها ليس هو تحصيل المأمور به :

(الرابع : كما ان الأمر يحسن لمصالح تنشأ من) الفعل (المأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر وموضع النزاع من هذا القبيل) وهو مايعبر عنه بالأمر الأمتحانى (فأن المكلف من حيث عدم علمه بامتناع المأمور به) عليه (ربما يوطن نفسه على الامتثال) ويهيؤها لذلك (فيحصل له بذلك لطف فى الآخرة) لحسن منوياته (وفى الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر) لايريدها جديا و (ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والأنسان قد يقول لغيره وكلتك فى بيع عبدى مثلا مع علمه بأنه سيعزله اذا كان غرضه) من اظهار التوكيل (استمالة الوكيل او امتحانه فى امر العبد) ماذكروه هنا مطلب صحيح وهو عمدة الباب وكل ماسبقه كما اسلفناه لامجال له فى الأمر المتحدث عنه والمعنون له الباب :

(والجواب عن الأول) الذى قالوا فيه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد (ظاهر مما حققه السيد) بل مما حققناه وذكرناه فى موقعه (اذ ليس نزاعنا فى مطلق شرط الوقوع وانما هو فى الشرط

الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الأمر وليست الارادة) المنوطة بالمكلف التى هى تحت اختياره (منه) اى من ذلك الذى يتوقف عليه تمكن المكلف (والملازمة) التى ذكروها (انما تتم على تقدير كونها منه وحينئذ فتوجه المنع عليها جلى) لأنه حيث لايفعل لأنه لم يرد لا لأن هناك مانعا وقف امامه :

(و) الجواب (عن الثانى) الذى قالوا فيه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف ماأسلفناه بوضوح ومن افق ماذكرناه ماأجاب به بقوله (المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد فى تتمة تنقيح المقام مايتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لايعلم بأنه مأمور بالفعل الا بعد تقضى الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب) اى يلزم (اذا لم يعلم قطعا انه مأمور ان يسقط عنه وجوب التحرز لأنه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم فهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع فى الفعل والأبتداء به ولذلك مثال فى العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا) من السيد (كلام جيد ماعليه فى توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الأجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض) ولا تكون نية الفرض حيث لاعلم بالمفروض هكذا يقول هذا المستدل وانما يظهر جوابه من كلام السيد الآنف (اذ يكفى فى وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لاسبيل الى القطع فلا دلالة فيه على حصول العلم) لناوى الفرض فى تأدية المأمور به :

(و) الجواب (عن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذى هو فرى الأوداج) واقعا لكنه فى ظاهره كسائر الأوامر وبهذا تظهر نكتة الاوامر الامتحانية انها بظاهرها كالأوامر الجدية فأبراهيم علم بتكليفه كما يعلم الباقون جريا على ظواهر الأمور والأوامر ولو كان ابراهيم لايعلم من هذا الأمر الا بتنجيز المقدمات من الاضجاع وتناول المدية وما الى ذلك لما كان فى ذلك اثر لا فى حقه ولا فى حق ولده فقول المصنف (بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك) ان كان ان التكليف فى لب الواقع وفى علم الله هكذا كان فهو حق لكنه ليس من مقولة المقام الظاهر لأبراهيم كغيره من المكلفين بأن المراد جدى لاامتحانى :

واما قوله (والدليل على هذا قوله تعالى فنادنياه ان ياابراهيم قد صدقت الرؤيا) فانه لادلالة فيه للمصنف فان الذى رآه ابراهيم انه يذبحه وهو مشى على هذا الجد ولكن الله اعرب له ان جد المطلب اظهار اخلاصك فينا للناس (واما جزعه) فكجزع كل من اريد منه ذبح ولده وقول المصنف (فلا شفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك) فهو غفلة عن مجارى هذا الأمر (واما الفداء) فهو جبر لسير الظاهر ولما جاء فى الرؤيا انى ارى فى المنام انى اذبحك لا كما يقول المصنف (فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله ولم يكن قد أمر به اذ لايجب فى الفدية ان يكون من جنس المفدى) والحق ان المصنف قد تعثر فى جوابه عن هذا المطلب الواضح :

(و) الجواب (عن الرابع) والرابع والثالث كلاهما موافقان للواقع لان الأوامر الامتحانية مما لاشك فى صحتها ووقوعها فى الخارج وكما يجوز الامتحان من الذى لايعلم يجوز الامتحان من الذى يعلم لكشف حقيقة

الممتحن للناس ومقام اخلاصه واطاعته فما اجاب به المصنف عن الثالث بما مرّ عليك وعن الرابع بقوله) انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل) جديا (لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والأنقياد له والامتثال وليس النزاع فيه بل فى نفس الفعل) لكن الظواهر لاتفرق بين الاوامر الجدية والامتحانية ولذلك كان للأمتحان اثر الجد كما حصل لابراهيم مقام المخلص لا كما زعمه المصنف فكلامه عن الثالث والرابع فيه هنات كثيرة ومؤاخذات وقوله (واما ماذكره من المثال فأنما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع فى حقه تعالى) لأنه علام الغيوب : انما يصح فيمن يريد تحصيل العُلم والا فالذى يريد كشف حال المأمور لنفسه او للناس او للطرفين طريقه الوحيد المشفوع بالمؤيدات هو الامتحان وهو من اوضح الواضحات :

(اصل : الأقرب عندى ان نسخ مدلول الأمر وهو الوجوب لاتبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الأمر) مما يجب التوجه له كما اشعرنا آنفا ان محتوى الاحكام الخمسة مفادات بسيطة لاتركب فيها كما هى فى قرارات النفس كذلك فان المخزون فيها ان الوجوب الزام بالفعل والحرمة الزام بالترك والأباحة تساوى الطرفين والاستحباب الزام بالفعل بدرجة خفيفة والكراهة الزام بالترك بدرجة خفيفة ايضا وحيث ينتفى حكم من الاحكام يبقى الموضوع الذى كان فيه مطلسا من اى حكم حتى ينص عليه فعنوان هذا الأصل بما فيه من خلافات لم يحقق كما هو حقه ولذلك كثر فيه قيل وقال والجميع ليس بشىء كما ترى فنسخ مدلول الأمر وهو الوجوب عن موضوع لاتبقى معه الدلالة على الجواز ولا غير الجواز ولا يرجع الى الحكم الذى كان قبل الأمر به بل يلاحظ من الآن مايكون حكمه فان الموضوعات ليس لها من ذاتها اقتضاء حكم خاص

وجالب الحكم لها غيرها وحيث عرفت حق المطلب فهلم الى ماذكره المصنف بعد ماذكر رأيه الشخصى (وبه) اى بقولنا (قال العلامة فى النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره) اى مختار العلامة (فى التهذيب ـ لنا ـ ان الأمر انما يدل على الجواز بالمعنى الأعم) من الأباحة (اعنى الأذن فى الفعل فقط) وهذا ليس بصحيح بل الأمر لا يدل الا على الألزام ولا غير حتى ان النفس لا تتوجه الى غيره بل لا يأتى اليها فى خاطر لأن كل دافعها اليه هو الزام الطرف بايجاد مادعى اليه فأين دلالة الأمر وهو أمر على الجواز بالمعنى الأعم اعنى الأذن فى الفعل وهذه التفسيرات انما تأتى الى النفس بعد الغوص عليها وتشعب النفس فى مجاريها (وهو) اى الأذن فى الفعل (قدر مشترك بين الوجوب والندب والأباحة والكراهة) والقول فى الأباحة والندب والكراهة كالقول فى الوجوب بأن معانيها بسيطة ولا تركب فيها فليس بينها قدر مشترك الا بعد الغوص فى اطراف مفاداتها وهذا الغوص ليس من محتواها بما هى هى فمعنى الوجوب فى النفس شىء ومعنى الاستحباب شىء آخر وكذلك الأباحة والكراهة (فلا يتقوم) الجواز بالمعنى الأعم (الا بما فيها من القيود) فالواجب بما له من قيد والاستحباب كذلك ومثلهما الأباحة والكراهة (ولا يدخل بدون ضم شىء منها) اى من القيود (فى الوجود البتة فادعاء بقائه بنفسه) من غير قيد (بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الأذن فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذى اقتضاه الناسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع) منه ومن رجحان الفعل (وذلك غير معلوم اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه) من تعبير (وهو كما يحتمل التعلق بالجزء

الذى هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان) هذا التعبير رفع الحرج عن الفعل (قليل الجدوى لكونه راجعا فى الحقيقة الى التعلق بالمجموع) هذا كله قد يكون حقا لو كان مفاد الحكم الشرعى وجوبا وغيره مركبا ومع بساطته كما عرفت فلا مجال لهذا الحديث كله :

(احتجوا) اى المثبتون للجواز بعد نسخ الوجوب (بأن المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه ـ أما الأولّ) وهو وجود مقتضى الجواز (فلأن الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض لأجزائه ـ وأما الثانى) وهو فقدان المانع (فلأن الموانع) المحتملة (كلها منتفية بحكم الأصل) الناطق بعدمها ومجرد الاحتمال لاقيمة له (و) بحكم (الفرض) ايضا (سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهيةمركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه وحينئذ فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فأن قيل لانسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التى معه) اى مع الفصل (من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره) من استحباب وكراهة واباحة (لابد لوجوده فى الواجب من علة وهى الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله) الذى هو الفصل (مقتض لزوال الجواز) ايضا (لأن المعلول) وهو الجنس (بزول بزوال علته) وهى الفصل لان الجنس بما هو قوامه فصوله وحيث لافصول فليس هو ايضا (فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين ـ احدهما ـ ان الخلاف واقع فى كون الفصل علة للجنس فقد

انكره بعضهم وقال انهما) اى الجنس والفصل (معلولان لعلة واحدة) لا ان الفصل علة للجنس وانتفاء احد المعلولين لا يقتضى انتفاء المعلول الآخر (وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه ـ وثانيهما ـ انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع) الجنس (بارتفاعه) اى الفصل (اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الأذن فيه) اى فى الترك (وهو) اى الأذن فى الترك (فصل آخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والآخر الأذن فيه فاذا زال الأول) المنع من الترك (خلفه الثانى) الأذن فى الترك (ومن هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الأمر بل به وبالناسخ فجنسه بالأول) وهو الأمر (وفصله بالثانى) وهو الناسخ للمنع من الترك ويلوح فى هذا الكلام نوع من التهافت فان الناسخ اذا جاء ازال الأمر وحيث يزول الأمر الذى اعتبروه مصدرا للجواز فما هو محقق الجواز وتوهم ان الناسخ يزم بالوجوب وحده فاسد فأنه قائم بذات الأمر وهو كل معناه حيث لاقرينة على الاستحباب وحيث يزال الوجوب يزول معه الأمر لأنه الذى افاده وبه قيامه وفساد هذا التوهم ليس مما علق بهؤلاء وحدهم بل المصنف جاراهم عليه كما تقرؤه جليا منهم ومنه فيما يأتى (ولا ينافى هذا) الذى قلناه بان الجواز ثبت بالأمر وبالناسخ فجنسه بالأول وفصله بالثانى (اطلاق القول بأنه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث ان ظاهره) اى ظاهر هذا القول (استقلال الأمر به) اى بثبوته من دون حاجة الى الناسخ (فأن ذلك توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه : فان قيل لما كان رفع المركب) ويريد به فى المقام رفع الوجوب الذى يعتبره مركبا من رجحان

الفعل مع المنع من الترك (يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمالى رفع البعض الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا والأصل استمراره فلا يدفع بالأحتمال) نحن اذا سئلنا هؤلاء ان الوجوب لما جاء ماذا جاء به قطعا يقولون جاء به الأمر اذ لاشىء آخر سواه له رابطة به والأمر الذى جىء به لأفادة الوجوب ماالذى يحقق بقائه بعد ارتفاع مفاده ولم يكن داع الى الأتيان به الا داعى الوجوب فأذا زال المفاد زال معه فان الناطق عند مانطق به لم يدعه الجواز الى النطق به كما لم يدعه الاستحباب وحيث تفقد هذه الدواعى ويرتفع مفاده وهو الوجوب فالتفاصيل التى ذكروها بالأسر ليست الا اختلاقا لما لااصل له وحيث تحققت من هذه النبذة عرفت ان هذا الأصل بالأسر حشو : ومماشاة لمجارى عبارة الكتاب نقول (وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الأمر) الذى انشأ ليفيد الوجوب والوجوب شىء والجواز شىء آخر لا يلتفت اليه الا بعد الغوص فى مبادىء الوجوب وانه لايكون من مادة هى المحرمة بل لابد ان يكون من مادة هى الجواز الى آخر هذه التشقيقات التى لاربط لهما بماهية الوجوب بما هو وجوب له كيانه الخاص (فيستصحب) هذا المقتضى الذى انما جاء ليقضى بالوجوب واذا به على زعم هؤلاء جاء ليقضى بالجواز (الى ان يثبت ماينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه : والجواب) من المصنف (المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب) على مبنى صاحب الكتاب وقد عرفت انه اشتباه وان الوجوب فى نفسه مفاد بسيط معناه

الالزام بالفعل لااكثر (وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلاثة الأخر) الأباحة والاستحباب والكراهة (لاتحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم تثبت علية الفصل للجنس لأن انحصار الأحكام في الخمس يعد فى الضروريات) وليس عندنا جواز خارج عن الوجوب والاستحباب والكراهة والأباحة والخامس هو الحرام الذى لامنفذ فيه للجواز وانتم تريدون اثبات الجواز وحده اى من دون وجوب ولا اباحة ولا استحباب ولا كراهة وهو لاوجود له فى الشرع الا فى بطن واحد من هذه الاربعة (وحينئذ فالشك فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد آخر) ويعبر عنه بعدم المنع من الترك الذى هو نقيض للمنع من الترك (كذلك يحتمل التعلق بالمجموع) وبعباره اخرى رفع الأمر رأسا فاذا ارتفع الأمر ارتفع معه ماكان فى احشائه وصار الموضوع بانتظار حكم آخر من الأحكام الخمسة (فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الأول) وهو تعلق النسخ بالقيد (بأصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا بأصالة عدم وجود القيد) الجديد بعد رفع المنع من الترك (فيتساقطان وبهذا) الذى ذكرناه (يظهر فساد قولهم فى آخر الحجة ان الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه والأصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت) انضمام القيد بعد رفع قيد المنع من الترك فأن عدم المنع من الترك يلابس الأباحة والاستحباب والكراهة وليس قيدا بحياله حتى يقال بعد رفع المنع من الترك يأتى نقيضه وهو عدم المنع من الترك (اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز

فقط كما هو) اى الجواز فقط (المشهور على السنتهم يريدون بـــه الأباحة ولا الأعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة ولا منهمـا ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقـــاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائـل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأن الباقى هو الأستحبـاب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الأذن فى الفعل وكونه راجحـا ممنوعا من تركه كان رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لاجـرم كان الباقى من مفهومه هو الأذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليـه الأذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ) للمنع من الترك (كملت قيـود الندب وكان هو الباقى) بعد نسخ الوجوب :

(المبحث الثانى فى النواهى : اصل : اختلف الناس فى مدلول صيغـة النهى) حيث يقال لاتفعل (حقيقة) اى حيث لاقرينة صارفة (على نحو اختلافهم فى الأمر والحق انها حقيقة فى التحريم مجاز فى غيره) وهـو التنزيه وكما اسلفنا فى الأمر وصيغة افعل ان ذلك بحسب سياقه دال على الارادة الجدية القائمة فى نفس الآمر المريد لحفظها نقول فى النهـى وصيغة لاتفعل ان ذلك ايضا بحسب سياقه دال على الأرادة الجدية فى الترك وعدم الفعل تلك الارادة القائمة فى نفس الناهى المريد لحفظهـا (لأنه المتبادر منها فى العرف العام عند الأطلاق ولهذا يذم العبـد على فعل مانهاه المولى عنه بقوله لاتفعله والأصل عدم النقل) عن هـذا المفاد (ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه) بقولـه فانتهوا (الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الأمر) مثـل فانتهوا (حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهى الرسول وموضع النزاع هو الأعم) من مناهـى

الرسول وغير الرسول (فيمكن الجواب عنه بأن تحريم مانهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم مانهى الله عنه) وعلى تحريم كل من له حق الناهوية (مع مافى احتمال الفصل) بين الرسول وغيره (من البعد هذا واستعمال النهى فى الكراهة شائع فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ماقلناه فى الأمر) وعلى غرار ماذكرناه هناك من ان القرائن فى هذه الأبواب كثيرة :

(اصل : وقد اختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ماهو فذهب الأكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة فى تهذيبه وقال فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لاتفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة) والمراد بالكف هو التوجه نحو المنهى عنه والامتناع منه بقصد والمراد بأن لاتفعل هو الترك للمنهى عنه سواء كان عن توجه وامتناع لذلك ام لم يكن (وهذا هو الأقوى) ان لم يكن النهى عباديا والا كان قصد القربة غير متحقق مع الغفلة والذهول (لنا ان تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يعد فى العرف) انه غير زان سواء كان تركه عن توجه او لاتوجه ويعتبر (ممتثلا) لما نهى عنه فان مقصود الناهى ان لايحصل هذا الفعل وهو لم يحصل (و) لكن لا (يمدحه العقلاء على انه لم يفعل) الا اذا كان عن توجه فانه لامدح على مايقارنه الذهول والغفلة وعدم التوجه بالمرة واما صدق الامتثال على كل حال فلأن الناهى اراد ان لايحصل هذا الأمر وهو كما اراد لم يحصل (من دون نظر) منه (الى تحقق الكف عنه بل لايكاد يخطر الكف ببال اكثرهم) الدارجين مع الشريعة فى سيرهم وسلوكهم فلا يلتفت المتدين الى انه لم يشرب الخمر لأجل نهى الشارع عنه الا فى بادء تعلمه لأحكام دينه وحيث يحصل له ذلك يستمر تاركا من دون توجهه للترك (وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق

الامتثال) بمجرد الترك (ولا يحسن المدح على مجرد الترك) وهـو كذلك لايحسن من دون كف النفس كما اسلفناه الا ان الامتثال من مقولـة والمدح من مقولة اخرى وليس كل امتثال يلزمه المدح والحمد :

(احتجوا) اى القائلون بانه الكف (بأن النهى تكليف ولا تكليـف الا بمقدور للمكلف ونفى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليـا والعدم الأصلى سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب) اما اولا بأن قصد النهاة دائما هو ان لايحصل مانهوا عنـه فحيث تكون الساحة خالية عما نهوا عنه ارتاحوا لذلك وهذا لاربط له بـأن هذا الخلو كان عن قصد او لاقصد فأن القصد وعدمه فى هذه المجـالات ليسا بمطرح اصلا ومناهى الله سبحانه من هذا القبيل فأنه تعالى يريـد خلو الساحة من المفاسد سواء كان ذلك عن قصد وتوجه ام لا ولا يعتقـد ان عاقلا يتردد فى هذا المضمون : وأما ثانيا (المنع من انه غير مقـدور لأن نسبة القدرة الى طرفى الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا) لأنه نفى (لم يكن ايجاده مقدورا) ولذلك كان المستحيل غير مقدور لان ايجاده غير مقدور بخلاف غير المستحيل فأنه مقدور ولو لم يفعل (اذ تأثير صفة القدرة فى الوجود فقط) بحيث لايمكن اعمالها فى العدم يقال له (وجوب) فى قبال امكان (لاقدرة) لأن القدرة ما اثرت فـى الوجود والعدم معا (فان قيل لابد للقدرة من أثر عقلا والعدم لايصلح اثرا لأنه نفى محض وايضا فالأثر لابد ان يستند الى المؤثر ويتجدد بـه والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انمـا يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره) فالقادر متمكن من قطع الاستمـرار ومن الأمرار ايضا (وعدم الصلاحية بهذا الأعتبار فى حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فأثر القدرة انما هو)

امرار (الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها) :

(اصل : قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة فى احد قوليه ان النهى كالأمر فى عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بأفادته الدوام والتكرار وهو القول الثانى للعلامة اختاره فى النهاية ناقلا له عن الأكثر واليه اذهب) مما لاشك فيه ان الأمر معناه ايجاد الفعل وحيث يوجد يمتثل الأمر وان النهى معناه عدم الفعل والنهى تارة يؤخذ على ارساله واخرى يحدد وهو فى كليهما يقتضى اخلاء الساحة مما نهى عنه فالنهى بطبيعته لايصدق مع الايجاد وهذا معناه الدوام غايته دوام كل شىء بحسبه وقياس النهى على الامر غلط واضح من هذه الناحية كما انه يستدعى الاستغراب من قائليه لكنهم فى الحقيقة لا يفترقون عن القائلين بالدوام كما يظهر ذلك من سياق استدلالاتهم وان كانت عباراتهم متجافية عن ذلك (لنا ان النهى يقتضى منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود وهو انما يتحقق بالأمتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية فى الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى كل مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد فى العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التى يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس نهى السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقى الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان)

(احتجوا بأنه لو كان للدوام) ويريدون به الابد المطلق ومنشأ الغلط جاء من هذه الناحية بل هو للدوام بحسب مااخذ فى النهى فتارة ارسال فهو للأبد وتارة لأمد محدود فهو لأبد ذلك الحد وعلى كل حال فهو لايعدو الدوام بحسب مجال النهى والنهى على كلا الحالين فى

معناه (لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام) بل هناك دوام مادامت حائضا لان لسان النهي هكذا ورد دعي الصلاة ايام حيضك (وبأنه ورد للتكرار) عبارة التكرار ليست بصحيحة في مفاد النهي بل الصحيح ان يعبر بالاستمرار (كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا) ودوامه بحسب ارسال النهي فيه وعدم تحديده بخلاف دعي الصلاة ايام حيضك فأن النهي مقيد ومحدد بالحيض (و) ورد (لخلافه) اى لخلاف التكرار المراد به الاستمرار (كقول الطبيب لاتشرب اللبن ولا تأكل) مادمت مريضا وهذا محدد كمثال الحيض (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل) ومرادهم بهذا ان النهي المرسل والنهي المحدود بمدة اثنان لا واحد فلابد ان يكون لفظ النهي مشتركا بينهما او حقيقة في واحد مجازا في الآخر وهذا منهم اشتباه بل النهي في المرسل والمحدد واحد وهو ترك الفعل فلا اشتراك ولا حقيقة ومجاز بل اللفظ واحد والمعنى واحد (وبأنه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك) وهذا في الخطأ مثل سابقه بل هو هو لأن النهي على كافة مجالاته المنع عن الفعل والتحديد والارسال ليس فيه بل في متعلقه والمنع عن الفعل لا يعقل مع الفعل ومن هنا اقتضى النهي عدم المنهي عنه (والجواب عن الأول) من ادلة القوم (ان كلامنا في النهي المطلق وذلك) الذى ذكروه (مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض) فهو للدوام في مجاله الذى هو فيه (وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة) الجاهرة (كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام) الأبدى الذى هو مفاد ارسال المتعلق في النهي (على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان مافروا منه) وهو الاشتراك اللفظي والمجاز

(بجعل اللفظ للقدر المشترك اعنى) تفسير لما فى قوله ان مافروا منه (لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الأستعمال) للقدر المشترك (فى خصوص المعنيين) وهو النهى المفيد للدوام والنهى المفيد لأمد محدود (يصير مجازا) على مبنى المصنف وقد نبهناك سابقا على انه رحمه الله مشتبه فى هذا الحكم فان استعمال الانسان فى زيد حقيقة واستعماله فى عمرو حقيقة ايضا ولا مجاز فى البين وكل مشترك معنوى هذا حكمه كما اوقفناك على ان اخذ قيد الوحدة ونظائره من الاشتباهات الواضحة : وعلى مبناه (فلا يتم لهم الاستدلال به) اى بوضعه للقدر المشترك والفرار عن الاشتراك اللفظى والمجاز (وعن الثالث ان التجوز) ويريد به النهى عن متعلق محدود (جائز) صحيح ان التجوز جائز لكن تقييد متعلق النهى بأمد او بحد لاتجوز فيه فأن النهى هو هو سواء ورد على مرسل او مقيد (والتأكيد) بأن يقول لاتفعل ابدا (واقع فى الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام) مثل دعى الصلاة ايام حيضك (يكون ذلك قرينة المجاز) بل لامجاز كما عرفت (وحيث يؤتى بما يوافقه) مثل لاتفعل هذا ابدا (يكون تأكيدا) بل لاتأكيد :

(فائدة لما اثبتنا كون النهى للدوام والتكرار) بمعنى الاستمرار (وجب القول بأنه للفور) حيث يلزم اعمال النهى وامتثاله (لان الدوام يستلزمه) بل لأن النهى الذى هو المنع من الفعل يستلزمه فانه اذا تراخى عن الامتثال ولا يحصل التراخى الا بالفعل لما نهى عنه فقد عصى (ومن نفى كونه للتكرار) والاستمرار (نفى الفور ايضا) بل وغير الفور ولكن لا يعلم حينذاك ماأراد من نفيه ومن مفاد النهى عنده (والوجه فى ذلك) الذى ذكروه غير (واضح) لنا وغير متضح لهم :

(اصل : الحق امتناع توجه الأمر والنهى الى شىء واحد) فى عرض

واحد (ولا نعلم فى ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغى تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالأول) الجنس (يجوز ذلك فيه بأن يؤمر بفرد) من الجنس (وينهى عن فرد) آخر منه (كالسجود لله تعالى) يؤمر به (وللشمس والقمر) ينهى عنه (وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ : والثانى) الواحد بالشخص (اما ان تتحد فيه الجهتاو تتعدد فأن اتحدت بأن يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا) للتصادم بين الوجود والعدم فى عرض واحد ومن جهة واحدة (وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم اللّه ومنعه بعض المجيزين لذلك) اى للتكليف بالمحال (نظرا الىأن هذا التصوير (ليس تكليفا بالمحال بل هو محال فى نفسه) اذ لايجتمع حتى فى التصور اتحاد جهتى العدم والوجود العرضيين فى واحد شخصى (لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز) بل يجب (تركه ولا يجوز) تركه فى عرض واحد لشخص واحد (وان تعددت الجهة بأن كان للفعل جهتان يتوجه الأمر من احديهما والنهى من) الجهة (الأخرى فهو محل البحث وذلك كالصلاة فى الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها : لنا) على عدم جواز الاجتماع (ان الأمر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه والجمع بينهما) اى الوجود والعدم او الايجاد والأعدام (فى امر واحد) شخصى (ممتنع وتعدد الجهة) بأن الأمر للصلاة والنهى عن الغصب (غير مجد مع اتحاد المتعلق) فى الخارج (اذ الأمتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شئ واحد) شخصى (وذلك لايندفع الا بتعدد المتعلق) فى الخارج بأن يكون

الايجاد لأحدهما والأعدام للآخر (بحيث يعد فى الواقع) والخارج (امرين) وشيئين (هذا مأمور به وذاك منهى عنه ومن البيّن ان التعدد بالجهة) والاتحاد فى الخارج (لايقتضى ذلك) اى التعدد (بل الوحدة للمأمور به والمنهى عنه) اللذين ظرفهما الخارج (باقية معه) اى مع تعدد الجهة (قطعا فالصلاة فى الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الأمر والنهى لكن المتعلق الذى هو الكون) الخارجى (متحد فلو صحت) الصلاة (لكان) الكون الخارجى (مأموارا به من حيث انه) اى الكون الخارجى (احد الأجزاء المأمور بها فى الصلاة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الأمر والنهى وهو متحد) فى الخارج (وقد بينا امتناعه فيتعين بطلانها) :

(احتج المخالف بوجهين الأول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فأنا نقطع بأنه مطيع وعاص لجهتين الأمر بالخياطة والنهى عن الكون) فى المكان المخصوص وهو مصادرة الا اذا اكتفى بالخياطة كيفما كانت واما اذا ارادها مشروعة وفى مكان لاحزازة فيه فذاك اول الكلام (الثانى) من الوجهين (لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الأمر والنهى اذ لامانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لااتحاد فى المتعلقين فان متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لايخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهى حتى لايبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق) وهذا منهم سفسطة فأن مفهوم الصلاة غير مفهوم الغصب لكن ايجاد المأمور به واعدام المنهى عنه انما هما من شؤن الخارج والخارج لايعقل فيه ايجاد واعدام لشخص واحد فى عرض واحد وامتثال الأوامر

والنواهى مربوط بالخارج لا بالمفاهيم الذهنية ولا يستطيع المكلف ان يجمع بينهما خارجا للتصادم بينهما فيه :

(والجواب عن الأول ان الظاهر فى المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب بأى وجه اتفق) وان الهدف هو الخياطة كيفما حصلت (سلمنا) ولا مجال للتسليم (لكن المتعلق فيه) اى فى المثال المزبور (مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت) :

(و) الجواب (عن الثانى ان مفهوم الغصب) فى عالمه (وان كان مغايرا لحقيقة الصلاة الا ان الكون الذى هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهى ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات) لكن (باعتبار وجودها فى ضمن الفرد فالفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال فى جهة الصلاة فان الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود) الخارجى (فمتعلق الأمر فى الحقيقة انما هو الفرد الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرأيين فى وجود الكلى الطبيعى) وانه بوجود افراده (وكما ان الصلاة الكلية تتضمن كونا كليا كذلك الصلاة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلى الصلاة بالجزئى المعين فقد اختار ايجاد كلى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلاة المعينة وذلك يقتضى تعلق الأمر به فيجتمع فيه الأمر والنهى وهو شىء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما ـ الخ ـ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلاة والغصب) المفهوميين (فمسلم ولا يجديه نفعا اذ لا نزاع فى

اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين) فى عوالم المفهوم المحض (وان اراد به انهما) حتى فى الخارج وفى مقام الامتثال والايجاد والأعدام (باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لايرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لايكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان الجدال والعصبية عنانه) وانت بوقوفك على ما اجبنا به نحن عن الوجهين المستدل بهما على الجواز تعود مشبع الروح بالجواب الناجع من دون تطويل ضائع :

(اصل : اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه) النهى كما سبق يدل على الحرمة والمبغوضية فلو ورد على ما هو فى نفسه او من شأنه ومشابهاته عبادة مشروطة بالقربة وجئ به وقع فاسدا اذ لايتقرب الى المولى بما هو مبغوض له وحيث لايكون عبادة فلو ورد على ذاته وماهيته كان فاسدا اما لو ورد على ما هو من حواشيه واحتفافاته غير المقومة لذاته فليس هناك مايدعو الى فساده هذا من جانب الشرع واما اللغة فهى ليست من موازين هذه المطالب فأهل اللسان بما هم اهل لسان ليسوا من صلاحية ماذكرناه الا فى دلالة النهى على المنع والمبغوضية للمنهى عنه وحيث تحققت مما ذكرناه فان المصنف قال اختلفوا (على اقوال) الدلالة على الفساد عبادة ومعاملة وعدم الفساد عبادة ومعاملة و (ثالثها) انه (يدل) على الفساد (فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة) على الفساد (فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندى انه يدل فى العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا) اى لغة وشرعا (فههنا دعويان لنا على اولاهما ان النهى يقتضى كون ما يتعلق به

مفسدة غير مراد للمكلف) بزنة اسم الفاعل اما كونه غير مراد للمكلف فهو كذلك بالصراحة واما كونه مفسدة فأنه لا يتوجه لذلك الا الخاصة بنظر امعانى (والأمر يقتضى كونه مصلحة مرادا) وهذا مثل سابقه فى الميزان فان كونه مرادا للآمر من الصراحة بمكان واما كونه مصلحة ففى نظر الخاصة لا كل احد (وهما) اى الأمر والنهى (متضادان فالآتى بالمنهى عنه لايكون آتيا بالمأمور به) وهذه الكلية ليست بسالمة الا ان يكون المأمور به عبادة لان العبادة يشترط فيها التقرب ولا يتقرب للمولى بما هو مبغوض له اما حيث يكون المأمور به توصليا فيحصل فلو امر المولى بتطهير الثوب من نجاسة فيه فطهر بماء مغصوب فان التطهير يحصل ولو كان فى البين عمل حرام لكنه لايفسد التطهير : وقوله (ولازم ذلك عدم حصول الأمتثال والخروج عن العهدة) حق فى العبادة لا فى التوصل وكذلك قوله (ولا نعنى بالفساد الا هذا) فأنه انما يصح فى الامور العبادية المقرونة بالقربة لا فى التوصليات :

(ولنا على) الدعوى (الثانية) وهى عدم الدلالة فى غير العبادات لغة وشرعا وهذه الدعوى على اطلاقها ليست صحيحة فأن النهى الوارد على ذات المعاملة يفسدها اذ لامعنى للنهى غير فسادها فأن ذات المعاملة اذا كانت مبغوضة كيف تكون صحيحة تترتب عليها آثارها نعم هى حق فى المعاملة المنهى عنها لاحتفافاتها واما هى فى نفسها فغير منهى عنها كالبيع وقت النداء بخلاف النهى عن الربا فأنه فى نفسه منهى عنه (انه لو دل لكانت) الدلالة (بأحدى) الدلالات (الثلاث وكلها منتفية اما الأولى) ويريد بها المطابقة (والثانية) ويريد بها التضمن (فظاهر) امرهما (واما الألتزام فلأنه مشروط باللزوم العقلى او العرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقودان يدل على ذلك انه يجوز

عند العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها لاتفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم) فى غير النهى الوارد على ذات المعاملة واما فى النهى الوارد على ذاتها فأنه لايستطيع ان يصرح بأن بيع الربا منهى عن ذاته ومع ذلك اذا عقد بيعه فأنه لايفسد بل تترتب عليه آثار البيع الصحيح واحكام المبادلة المشروعة ولا يختلط عليك هذا بالبيع وقت النداء فأن النهى لم يرد على ذات المعاملة وانما ورد على ظرف ايقاعها واما الربا ونظائره فأنه ظرفا ومظروفا ممنوع منه وقرارة النهى ذاته وكيانه وهذا من الوضوح بمكان واخيرا النهى عن العبادة يفسدها لاشتراطها بالقربة ولا يتقرب بمبغوض والنهى عن ذات المعاملة يفسدها اذ لامعنى لصحة ماهو فاسد فى ذاته مبغوض من كيانه وأعماقه واما النهى فى التوصليات وفى المعاملات غير المنهى عن ذواتها بل لاحتفافاتها فأنه غير دال على الفساد اذ لامعنى له فى ذلك:

(حجة القائلين بالدلالة مطلقا) عبادة وغير عبادة (بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الأمصار فى جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابكالانكحة والبيوع وغيرها) وهذا حق فيما ورد النهى عن ذاته من كافة المعاملات بمعناها الأعم وفى العبادات ايضا وقياسها معها فان العبادة لاتقال الا وهناك قربة مشترطة والتصادم بين القربة والمبغوضية امر جد واضح (وايضا لو لم يفسد) المنهى عنه (لزم من نفيه) اى نفى الفساد مع وجود النهى (حكمة يدل عليها النهى) والا كان النهى لغوا (و) لزم (من ثبوته) اى الفساد (حكمة تدل عليها الصحة) لو لم يكن فى البين نهى (واللازم باطل لان الحكمتين انكانتا متساويتين) بأن كان اعدامه وايجاده سواء يعنى اناعدامه لأجل ترتب مفسدة على فعله من ناحية مفوت لمصلحة فى فعله من ناحية ثانية

(فتعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة) غير المعارضة (وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالأمتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو) اى الزائد (مصلحة خالصة اذ لامعارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت) المفسدة (راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل) ممتنعة ايضا (لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو) اى قدر الرجحان (مصلحة خالصة لايعارضها شئ من مصلحة الصحة) وهذا منهم تطويل بلا طائل اما ان النهى لابد له من حكمة دعت اليه فهو واضح والحكمة كما تكون هى الفساد تكون امرا آخر يحتف بالمنهى عنه وليس فى تخوم ذاته فحيث يكون فى تخوم ذاته يفسد وحيث لايكون فيه بل فى احتفافاته فأنه لاداعى الى الفساد مع تحقق حكمة النهى كالمعاملة المشروعة فى حد نفسها الواجدة للحزازة باعتبار بعض مقارناتها ومن امثلته البيع وقت النداء كما ان من امثلة الأول بيع الربا ونظائره واخيرا فالحكمة في النهى ليست منحصرة بفساد المنهى عنه : هذا كله من وجهة شرعية (واما انتفاء الدلالة) على الفساد (لغة فلان فساد الشىء عبارة عن سلب احكامه) المترتبة عليه حيث يكون صحيحا (وليس فى لفظ النهى مايدل عليه) اى على سلب احكامه (لغة قطعا) وقد اسلفنا انه لامجال للسان بما هو فى هذه الابحاث :

(والجواب عن) الدليل (الأول) الذى قالوا فيه ان علماء الأمصار فى جميع الاعصار الخ (انه لاحجة فى قول العلماء بمجرده مالم يبلغ حد الأجماع ومعلوم انتفاؤه) اى الأجماع (فى محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلى) والحق ان العلماء القائلين بالفساد محققوهم لم يقولوا به الا فيما ورد النهى على ذات المعاملة لانه لامعنى للنهى

عنها حينئذاك الا فسادها واما النهى بداعى الأحتفاف الخارج عن مقام الذات فلا داعى لأفساده الذات واما فساد العبادة فأمره واضح لان مبغوضية النهى لاتلتئم مع التقرب بها :

(و) الجواب (عن الثانى) الذى قالوا فيه وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى الخ (بالمنع من دلالة الصحة) التى هى (بمعنى ترتب الأثر) على المعاملة من النقل والانتقال (على وجود) متعلق بدلالة الصحة يعنى انا نمنع من ان الصحة تدل على وجود (الحكمة فى) مقام (الثبوت) للفساد : والحق ان المستدل لم يرد ان الصحة تدل على وجود الحكمة فى الفساد بل اراد ان الشىء منسوبا للنهى عنه وعدمه لابد فيه حيث ينهى عنه من حكمة دعت الى ذلك وحيث لم يكن كذلك لابد من حكمة تكون كرسيا للقول بصحتها الى آخر ماذكرناه فى الترجمة عن استدلاله (اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة فى ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعنى انتقال الملك عليه) لا ليس فى العقل ذلك الذى جوزه عليه بل الحكمة فى صحتها اصل المعاملة بما هى معاملة فى نفسها لا هناة فيها احتوائها على مصلحة البيع والشراء بنحو عام نظير غيرها والحكمة فى النهى مراعاة لحرمة صلاة الجمعة حيث تنعقد ولا تمانع بين ترتب اثر المعاملة وتلبس المكلف بالمعصية من حيث عدم احترامه للواجب احترامه (نعم هذا) الذى ذكروه مستدلين به على الفساد (فى العبادات معقول فان الصحة فيها) اى فى العبادات (باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال) الذى لايحصل الا مشفوعا بالقربة وبدونها لاامتثال (تدل على وجود الحكمة المطلوبة) وتحققها (والا) اى ان لم تدل على ذلك كان معناه ان الامتثال المراد لم يحصل وحيث لايحصل فلا صحة (وبما قدمناه فى الاحتجاج على دلالة النهى على

الفساد فى العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة) على الفساد (لغة فأنه) اى انتفاء الدلالة على الفساد (على عمومه) فى كافة موارد النهى (ممنوع نعم هو فى غير العبادات متوجه) ونحن قد اسبقنا ان اللسان بما هو لسان لاربط له اساسا بهذه البحوث القائمة على المقارنات العلمية :

(واحتج مثبتوها كذلك) اى الدلالة على الفساد فى عامة موارد النهى (لغة ايضا) اى فضلا عن الشرع (بوجهين احدهما مااستدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد واجاب عنه اولئك) المثبتون للدلالة شرعا لا لغة (بأنه) اى النهى (انما يقتضى دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم) اى العلماء (به) اى بالنهى (على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا) لا لغة (لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة و) يقول المصنف (الحق ماقدمناه) نحن (من عدم الحجية فى ذلك وهم ان اصابوا القول بدلالته فى العبادات لغة لكنهم مخطأون فى هذا الدليل والتحقيق مااستدللنا به سابقا) وقد عرفت مكررا انه لارابطة للغة بهذه الأبحاث وكل من حاول ربطها بها فأنه لم يأت بشىء وحتى المصنف :

(الوجه الثانى لهم) اى من الوجهين المستدل بهما لمثبتى الدلالة على الفساد شرعا ولغة (ان الأمر يقتضى الصحة) وهذا كلام فارغ فان الأمر فى نفسه لايقتضى صحة ولا فسادا والصحة والفساد فى المأمور به تابعان للاتيان به على الوجه المراد وعدم الاتيان به كذلك (لما هو الحق من دلالته على الأجزاء بكلا تفسيريه) وهذا مثل سابقه فان الاجزاء لايسند الى الأمر وانما يسند الى الاتيان بالمأمور به على وجهه ومرادهم

بكلا تفسيريه انه هل هو موافقة الأمر او انه اسقاط الأعادة والقضاء والحق ان الاجزاء لم يستعمل خارج معناه البسيط وهو الكفاية فحيث يقال مجزى فمعناه انه كافى (والنهى نقيضه) اى نقيض الأمر (والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهى مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد :

واجاب الأولون) الذين هم شركاء هؤلاء فى القول بالدلالة على الفساد لكن الأولين يقولون به للشرع فقط وهؤلاء يقولون به للشرع واللغة (بأن الأمر يقتضى الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله فى النهى وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع فى الأمر : والحق ان يقال) هذا من المصنف (لانسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات) فى كل شىء (لجواز اشتراكها فى لازم واحد) فان الحرارة والبرودة من الامور المتقابلة وتجمعهما الحاسة الواحدة فأنها تحس بالحرارة وتحس بالبرودة (فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى انه لايقتضى الصحة ولا يلزم منه ان يقتضى الفساد فمن اين يلزم فى النهى ان يقتضى الفساد نعم يلزم فى النهى ان لايقتضى الصحة ونحن نقول به) وهذا له اثر حيث يكون فى البين ماليس صحيحا ولا فاسدا اما حيث لايكون بل اما صحيح واما فاسد فلا :

(حجة النافين للدلالة) على الفساد (مطلقا) عبادة وغير عبادة (لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهى عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلانى مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك) وهذا على اطلاقه ليس بصحيح فان النهى فى البيع الفلانى اذا كان واردا على ذات البيع وعلى اعماقه وكيانه لايستطيع ان يقول عقيبه لكنه يحصل به الملك للتناقض نعم يصح ذلك فيما لو ورد النهى على الاحتفاف بمقارن لاعلى ذات المعاملة وماهيتها : وما اجاب

به المصنف على اطلاقه غير صحيح ايضا كالذى حكاه عن غيره بقوله(واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى) ويريدون بذلك عدم نصوصيته فيه (لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح) بخلاف الظاهر (قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها) وفساد هذا الاطلاق واضح فى النهى عن العبادة وعن ذات المعاملة فأنه لا يستطيع التصريح بصحة العبادة مع النهى عنها ولا بصحة بيع الربا مثلا مع ان النهى وارد على ذاته للتصادم (وفيه نظر) هذا للمصنف (فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك وينافيه قطعا) لكن التناقض انما يحصل فى العبادات لا فى التوصليات وفى المعاملات المنهى عن ذواتها لا مانهى لخارج عن ماهياتها (وليس بين قوله فى المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة) اذا لم يكن المنهى عنه معاملة منهية لذاتها والا فهناك مناقضة (ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم قطعا فالحق ان الكلام متجه فى غير العبادات) وغير المنهى عنه لذاته من المعاملات (و) الذى لامانع منه (هو الذى مثل به) وهو لايكون الا فى المعاملة المنهى عنها لخارج عن كيانها (واما فيها) اى فى العبادات وكذلك فى المعاملة المنهى عنها لذاتها (فالحكم بانتفاء اللازم) وهو صحة التصريح بصحة المنهى عنه (غلط بين اذ المناقضة بين قوله لاتصل فى المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة فى غاية الظهور لاينكرها الا مكابر) وسر ذلك اعتبار القربة فيها : وعصارة كل هذه البحوث على ماهو المنطق الحاسم ان النهى لا يقتضى الفساد الا فى العبادة وفى المعاملة الوارد نهيها على ذاتها وان كل ذلك من ناحية شرعية اذ لامسيل للغة فى هذه الأمور العلمية :

(المطلب الثالث فى العموم والخصوص ؛ وفيه فصول : الفصل الأول فى

الكلام على الفاظ العموم :

اصل : الحق ان للعموم فى لغة العرب صيغة تخصه) فى لغة العرب الفاظ لاشك فى وضعها للعموم وافادتها له مثل قاطبة وكل وجميع وعامة وغيرها ومثل هذه الألفاظ لامجال للخلاف فيها وهناك من التراكيب مايفيد العموم قطعا كوقوع النكرة فى سياق النفى نظير لارجل فى الدار وما رأيت احدا وامثال ذلك والمجادل فى هذه الامور مكابر (وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل فى غيره) اى فى غير العموم (كان مجازا بل كل مايدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع الى العموم) ان صحت نسبة هذا القول الى السيد ففيها من التطرف مالا يهضم وما رابطة الشرع بلفظ كل وجميع وعامة وقاطبة وكافة الا كرابطة اهل اللسان بما هم اهل لسان فى ذلك (كقوله بنقل صيغة الأمر فى العرف الشرعى الى الوجوب) وقد تقدم القول فى هذا الخصوص (وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التى يدعى وضعها للعموم) هى (حقيقة فى الخصوص وانما تستعمل فى العموم مجازا) وهو هذر من القول انصافا :

(لنا ان السيد اذا قال لعبده لاتضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لأصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة فى سياق النفى للعموم لاغير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الألفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للأشتباه) والابهام واذا اضاف الى ذلك عامة وكافة فقد اوقع فى لبس لايحد (و) الحال ان (ذلك باطل) عند كل احد ومن جملتهم

القائلون بالاشتراك والقائلون بأنها حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم وذلك من البديهيات المفروغ عنها (بيان الملازمة ان كلا واجمعين) وهكذا قاطبة وكافة وعامة (مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شئ يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الألتباس متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلأنا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة فى ذلك تكثير الأيضاح وازالة الأشتباه) لا الايقاع فى الأيهام والأبهام :

(احتج القائلون بالاشتراك) اللفظى (بوجهين الأول ان الألفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفى الخصوص اخرى بل استعمالها فى الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ فى شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله) فى الاصول السابقة بكثرة : الوجه (الثانى انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لامجال بمجرده فى) امر (الوضع) واللسان (واما بالنقل والآحاد منه لاتفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه) نعم قد استوى الكل فى الفاظ قاطبة وكافة وعامة وكل وجميع بما هو اوضح من كل واضح وهؤلاء المخالفون فى ذلك يمشون فى ظلال خيال آفل وباطل اما استعمالها فى الخصوص بقرائن جلية فهو دليل عمومها حيث يقال جاء قاطبة اهل العلم الا النحاة لادليل اشتراكها ولا انه مجاز فى العموم حقيقة فى الخصوص (والجواب عن الأول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الأطلاق وذلك) اى التبادر (آية الحقيقة فيكون فى الخصوص مجازا) وسيأتى التعرض لمجازية الخصوص (اذ هو) اى المجاز (خير من الاشتراك حيث لادليل عليه) اى على الاشتراك بخصوصه (و) الجواب (عن الثانى منع الحصر فيما ذكر من الأوجه) على انا قد بينا ثبوت ماهو اعلا من حد التواتر فى الفاظ العموم وان انكاره

مكابرة (فأن تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم) بلا ريب (حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ) من كل وجميع وكافة وقاطبة وعامة وما الى ذلك (حقيقة فى الخصوص) مجاز فى العموم وهذا معناه ان اعمال اللفظ فى معناه الموضوع له مجاز واعماله فى المعنى غير الموضوع له حقيقة مناقضة لكافة الناس فى ذلك (ان الخصوص) من بين المعانى المحتملة فى لفظة كل وامثالها (متيقن لانها ان كانت له) اى للخصوص (فمراد وان كانت للعموم فـ) ـ الخصوص (داخل فى المراد وعلى) هذين (التقديرين يلزم ثبوته) اى الخصوص (بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون فى الخصوص فلا يكون العموم مرادا داخلا فيه فجعله حقيقة فى الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه : وايضا اشتهر فى الألسن حتى صار مثلا انه مامن عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الأقل تقليلا للمجاز) وتكثيرا للحقيقة (والجواب اما عن الوجه الأول فبأنه اثبات اللغة بالترجيح) والتخمين (وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل فى العموم وهذا) ويريد بذلك ماقاله بأن العموم احوط (لايخلو عن نظر) لان حمله على العموم فى بعض الموارد خلاف الأحتياط نظير ان يقول له اكرم الناس مع العلم بأن الناس فيهم البر والفاجر.فان حمله على العموم خلاف الاحتياط والأحتياط فى الخصوص (واما) الجواب (عن الأخير) وهو ماجاء فى ذيل حجتهم من انه لم يبق عام الا وقد ثلمه التخصيص (فبأن احتياج خروج البعض عنها الى) وجود (التخصيص بمخصوص) متصل او منفصل (ظاهر فى

انها للعموم) لانه لولا المخصص لكانت كما هى داخلة (على ان ظهور كونها) اى الفاظ العموم (حقيقة فى الأغلب) الذى هو الخصوص (انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة فى الأقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع مافى التمسك بمثل هذه الشهرة) مامن عام الا وقد خص (من الوهن) لأنها صدرت عن تخرص لاتحقق :

(اصل : الجمع المعرف بالأداة) مثل الرجال والقوم حيث يقال جاء الرجال وذهب القوم (يفيد العموم حيث لاعهد) فى البين فأن العهد يصرف الكلمة الى ماعهده المخاطب (ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الأصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا) ولا مدرك عليه سوى انس الذهن به (وربما خالف فى ذلك بعض من لايعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لاالتفات اليه : واما المفرد المعرف) بلام الجنس لان العهدية تصرف به الى ماعهد فهى قرينة على الخصوص وما معه القرينة فهو تبع لها (فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق) الحلى (الى الشيخ) الطوسى (وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة) الحليان (وهو الأقرب) حيث لايكون فى البين مرجح منشأه العقل والمرجح بمنزلة القرينة فالحق انه لايفيد العموم لو بقى هو ونفسه (لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم فأنه لو عم) على اطلاقه ورسله (لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا) فلا يقال جاء الرجل الا زيدا واكرم العالم الا عمرا وغير ذلك :

(احتجوا) اى المثبتون للعموم فى المفرد المعرف (بوجهين احدهما جواز وصفه) اى المفرد المعرف (بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر) وعلى فرض صحة نقله فهو شاذ كغيره من الشواذ الصادرة عن اهل اللسان (الثانى) من الوجهين

(صحة الاستثناء منه كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا) والاستثناء دليل العموم (وأجيب عن الأول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد) بما هو مجموع مكور (وبينهما) اى بين كل فرد والمجموع المكور (بون بعيد) وهذا الفرق على الاعتراف به لايعطى مائزا لما نحن بصدده والجواب الصحيح هو مااسلفناه من شذوذه (وعن الثانى) وهو صحة الاستثناء منه (بأنه) ان يكن فهو (مجاز لعدم الأطراد) كما عرفت :

يقول المصنف (وفى الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلأنه مبنى على ان عموم الجمع) كبيض وصفر (ليس كعموم المفرد) حيث يقال كل ابيض وكل اصفر (وهو خلاف التحقيق) من حيث النتيجة وان كان عموم المفرد اجلا من عموم الجمع كما هو واضح فى المقارنة بين لفظة بيض وصيغة كل ابيض (كما قرر فى موضعه واما الثانى فلأن الظاهر انه لامجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم فى بعض الموارد حقيقة) كالآية (كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق) فى جملة من مواردها (حقيقة وكونه احد معانيها) عندما نسرد معانيها من عهد باقسامه الثلاثة واستغراق حقيقى وادعائى وجنس (مما لايظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التى هذا شأنها ومن البين ان هذه الحجة لاتنهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الأول الذى لانزاع فيه) وهو افادة المفرد المعرف العموم فى بعض الموارد حقيقة ولا ملاك له الا قبوله عند اهل اللسان :

(فائدة : حيث علمت ان الغرض من نفى دلالة) المفرد (المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لاعدم افادته مطلقا)

وعلى كل حال (فاعلم ان القرينة الحالية) المحكمة بقوة العقل (قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لاعهد خارجى كما فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة) مفهوميا (اذ الأحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها) الخارجى (كما علم آنفا وحينئذ فأما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافى الحكمة) لان فيه اثبات الترجيح بلا مرجح (اذ لامعنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله فى الكتاب والسنة فتعين فى هذا كلّه ارادة الجميع) اى العموم (وهو معنى العموم) المتحدث عنه (ولم اراحدا تنبه لذلك من متقدمى الأصحاب سوى المحقق فأنه قال فى آخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثمّ معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك) :

(اصل : اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه) المفرد النكرة والجمع المنكر فى غير النفى وما يضاهيه لا يدلان على العموم فحيث يقال جاء رجل اى حصة واحدة وجاء رجال اى اكثر من اثنين ومثل هذا السياق لو اريد به العموم لعيب على ناطقه لأنه مشعر بما دون العموم والذى يريد العموم لا يأتى بهذا التعبير بل يقول جاء الرجال (وذهب بعضهم الى افادته ذلك) اى العموم على طول الخط (وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة) لا الى ذات اللفظ ومراده بالحكمة ما يجيء فى استدلاله بأنه لو اراد القلة لبينها (والأصح الأول) عدم الدلالة على العموم (لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع

فى صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الآحاد فى صلوحه لكل واحد) بدلا (فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا) مراعاة لصيغة الجمع (فعلم كونها) اى اقل المراتب (مرادة وبقى ما سواها على حكم الشك :

(حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت عن حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لاقرينه وجب حملها على الكل وزاد) فى الاستدلال (من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى : والجواب عن احتجاج الشيخ) ان الناطق حيث يكون حكيما يأتى بما يدل على مراده بوضوح فيقول جاء الرجال مكان جاء رجال وحيث قال جاء رجال يفهم انه لم يرد العموم بل مادونه فان سياق جاء رجال يعطى هذا المعنى ويأبى العموم ويدفعه : واجاب المصنف بقوله (اما اولا فبالمعارضة بأنه لو أراد الكل لبينه ايضا) كما لو أراد القلة لبينها (واما ثانيا فلأنا لانسلم عدم القرينة اذ يكفى فيها كون اقل المراتب) للجمع (مرادا قطعا وفيه نظر) وجهه ان المراد القطعى بما يخرج اللفظ عن كونه غلطا لايدل على ان الأستعمال وقع فيه فقد يكون الناطق اعمله فى اكثر من ثلاثة وانما حملناه عليها لأنها المتيقن عندنا (والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص) هذا التعبير ليس بصحيح بل كان اللازم ان يقول موضوعا لما يصدق على القليل والكثير بشرط الزيادة عن الأثنين وصدقه على ذلك متساوى الأحتمال من لفظه (لكان عند الأطلاق محتملا للأمرين) بل لكل عدد فوق الأثنين (كسائر الألفاظ الموضوعة للمعانى المشتركة) هذا التعبير ليس

بصحيح فى صيغ الجموع فأن كل جمع له معنى واحد ومصاديق متعددة فكلمة رجال لها معنى واحد وهو الذكر البالغ من الناس لكن مصاديق هذا المعنى كثيرة (الا ان اقل مراتب الخصوص) ولا يقل عن ثلاثة (باعتبار القطع بأرادته يصير متيقنا ويبقى ماعداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد فى هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الأخير) وهو كلام من وافق الشيخ على نظره (فأنا نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة) بل هو حقيقة لأن لفظ الجمع والمنظور صيغته موضوعة لما فوق الأثنين بلا تحديد وليس هناك قدر مشترك بين المراتب مما زاد على الاثنين حتى تكون الصيغة موضوعة له الا ان يريد بالقدر المشترك هو عنوان مافوق الاثنين فالمستعمل لو استعمل لفظة رجال فى الثلاثة كان استعماله فيما وضع له وهكذا فى الاربعة والخمسة الى الآخر (وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها) عند المخاطب الذى لاطريق له الى احراز مرتبة بخصوصها (ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها لكان الواجب حينئذ التوقف) بل لامسؤلية على الطرف الا فى الأقل لانه المحقق ولا مجال للتوقف فيه : ولا يصح قوله (على ماهو التحقيق من ان المشترك) اللفظى الموضوع بأوضاع متعددة للمعانى التى ادرجت تحته (لايحمل على شئ من معانيه الا بالقرينة) وهنا يجب حمله على المتيقن بلا قرينة لان المراتب لاتتنزل عنه كما انه ليس بمشترك لفظى ولم يوضع لكل مرتبة بوضع على حده وانما وضع وضعا واحدا لما زاد عن الأثنين (وان استعماله فى جميعها) يكون حقيقة لأنه استعمال فى الموضوع له لأنه (لايكون الا مجازا) اذ لامنفذ للتجوز فيه نعم هو فى تحديد ماارىد به من المراتب مفتقر الى حد مشخص (فيحتاج فى الحمل عليه الى الدليل) يقيمه

المتكلم ليتضح مراده للمخاطب :

(فائدة : اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الأصح وقيل اقلها اثنان : لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الأثنين وذلك دليل على انه حقيقة فى الزائد دونه) اى دون غير الزائد على الأثنين (لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره : احتج المخالف بوجوه ـ الأول ـ قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به) فى مقام الحجب (مايتناول الاخوين اتفاقا) من الفقهاء (والأصل فى الاطلاق الحقيقة) قلنا آية الكتاب مقرونة بحديث السنة وهى مصرحة بأن المراد الأخوان فصاعدا فالأخوة قد استعملت مجازا فى الأثنين بقرينة السنة ولولاها لحكمنا بعدم حجب مانقص عن ثلاثة (الثانى ـ قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهارون) بكلمة معكم (واطلق ضمير جمع المخاطبين على الأثنين) قلنا انما جاز ذلك للتعظيم فان ضمير الجمع يستعمل حتى فى الواحد تعظيما وتجليلا (الثالث قوله الأثنان وما فوقهما جماعة) شرعية يترتب عليها اثرها الشرعى من الثواب وغيره (والجواب عن الأول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين لاعلى استفادته من الآية) بل من السنة (فلا دلالة فيه : وعن الثانى بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لايعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثة ـ وعن الثالث ـ انه ليس من محل النزاع فى شىء اذ الخلاف فى صيغ الجموع لا فى) مادة (ج م ع) وهما شيئان :

(اصل : ماوضع لخطاب المشافهة) والمواجهة (نحو ياايها الناس ياايها الذين آمنوا لايعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر) يستدعى المشاركة (وهو قول اصحابنا واكثر اهل

الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم ـ لنا انه لايقال للمعدومين ياايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبى) القاصر عن المواجهة بما ووجه به لو ووجه (والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما) فعلا (بالأنسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع) عند العقلاء من اهل اللسان (قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع ـ احتجوا بوجهين ـ احدهما : انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لامعنى لأرساله الا ان يقال له بلغ احكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاؤ عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالأجماع والثانى) من الوجهين (ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الأعصار ممن بعد الصحابة فى المسائل الشرعية بالآيات والأخبار المنقولة عن النبى (ص) وذلك اجماع منهم على العموم لهم ـ والجواب اما عن الوجه الأول فبالمنع من انه لاتبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة اذ التبليغ لاتتعين فيه المشافهة) للجميع (بل) تارة يكون باعطاء كليات لاترتبط بالخطاب نظير اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وتارة (يكفى حصوله للبعض شفاها وللباقين ينصب الدلائل والأمارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول : واما عن الثانى فبأنه لايتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم) بما علمهم الرسول (بأن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر) غير عنوان الخطاب والمشافهة (وهذا مما لانزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين) :

(الفصل الثانى فى جملة من مباحث التخصيص : اصل ـ اختلف القوم فى منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد

وهو اختيار المرتضى والشيخ وابى المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وذهب الأكثر ومنهم المحقق الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم و) هذا وهو ماكان الاستعمال في الخاص عند اهل اللسان غير مستهجن ولا معاب وبعبارة اخرى تكون العلاقة بين معنى الخاص والعام علاقة يصححها العقلاء ويعترف بها اهل اللسان وهذا الملاك الصحيح لاغيره (هو الأقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلاثة و) هكذا القطع بقبح (قوله اخذت كل مافي الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلاثة و) هكذا القطع بقبح (قوله كل من دخل داري فهو حر) وهذا معناه اى انسان مملوك دخل داره فلو قال أردت بهذه الكلية زيدا وحده او هو مع خالد وبكر لعيب عليه قطعا لأن لسان كل من دخل داري غير لسان تفسيره بما ذكرناه ولا مشابهة الا بطرف ضعيف (او كل من جاءك فأكرمه وفسره بواحد او ثلاثه فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها) اى هذه الأمثلة (كثرة قريبة من مدلوله) اى العام : (احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه ـ الأول ـ ان استعمال العام في غير الاستغراق) لمدلوله الموضوع له (يكون بطريق المجاز على ماهو التحقيق) لأنه استعمال للفظ في بعض مدلوله (وليس بعض الأفراد اولى من البعض) بل بعضها القريب الأفق المخرج من اللهجنة والمصحح للاستعمال اولى بلا ريب بل هو اللازم خروجا من الغلط (فوجب جواز استعماله في جميع الأقسام الى ان ينتهي الى الواحد) وهذا ليس بصحيح لان كل مافقد العلاقة المصححة كان ممنوعا (الثاني) من الوجوه (انه لو امتنع ذلك) وهو جواز استعماله في جميع مراتب

مدلوله الى ان ينتهى الى الواحد (لكان) المانع منه (لتخصيصه) اى لأجل تخصيصه (واخراج اللفظ عن موضوعه) الأولى (الى غيره وهـذا يقتضى امتناع كل تخصيص) سواء كان قريب الأفق ام بعيدة بالنسبة الى الموضوع له لفظ العموم لكن ليس المانع هو عنوان التخصيص بما هو بل المانع فقدان العلاقة المصححة ووجودها هو الذى يصحح نوعا من التخصيص وفقدانها هو الذى يمنع منه (الثالث : قوله تعالى وانا) بلفظ نا التى هى للعموم (له لحافظون والمراد) بكلمة انا (هو اللّه تعالى وحده) لكن هذا المثال ليس من الباب اذ لم يقصد فيه عموم ولا خصوص فى قبال عموم وانما قصد واحد شخصى علمى للتعظيم والتجليل وهذا لاربط له بما نتحدث عنه (الرابع : قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد) بكلمة الناس التى هى للعموم شخص واحد هو (نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى) وهذا اشتباه منشؤه ان الناطق نزل قول هذا الواحد منزلة قول الناس اما لأنه يمثلهم فقوله قولهم واما تحكيما لرأيه بأنه هو رأى غيره ايضا وهذا غير ماعبروا عنه فى حجتهم (الخامس : انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء) وانما علم ذلك بالضرورة لان المراد به الجنس والجنس صادق على قليله وكثيره فالتمر يصدق على شق تمرة وعلى اكداس عظيمة من هذا الجنس وليس هو من باب العموم (و) لذلك يجوز ان (يراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز : والجواب عن الأول المنع من عدم الأولوية فان الأكثر اقرب الى الجمع من الأقل هكذا اجاب العلامة فى النهاية وفيه نظر لان اقربية الأكثر الى الجمع تقتضى ارجحية ارادته على ارادة الأقل لاامتناع ارادة الأقل كما هو المدعى)

لنا (فالتحقيق فى الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام فى الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولابد فى جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله فى الأكثر) المحرز لوجود العلاقة (لانتفاء العلاقة فى غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء ه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء غير مشترطة بشىء كما نص عليه المحققون وانما الشرط فى عكسه اعنى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل على مامر من تحقيقه وحينئذ فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر) دون الأقل (قلت لاريب فى ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها) اى الافراد (ليست اجزاء له) بل هى مصاديق وافراد وفرق جلى بين جزء الشىء وفرده فان الجزء حيث ينتفى ينتفى بانتفائه ماتركب منه ومن غيرها الفرد حيث ينتفى فان كليه وشامله لاينتفى بانتفائه (وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لامجموع الافراد) هذا التعبير ليس بصحيح فى المقام بل كان من لازمه ان يقول ان مدلول العام هى افراده لااجزاء ماهية معناه لو كانت مركبة (وانما يتصور فى مدلوله تحقق) عنوان الجزء والكل (لوكان بالمعنى الثانى الذى ذكرناه نحن لاماذكره هو فأن الجزء لايطلق عليه انه فرد والمعنى الثانى الذى ذكرناه لاربط له بباب العام والخاص وانما ربطه بباب الجزء والكل وهو عنوان برأسه لايمت الى عنوان العام وافراده ومصاديقه بأية صلة (و) هذا الذى ذكرناه من المعنى الثانى (ليس كذلك) الذى عنونا به الباب وهو العموم والخصوص (فظهر انه ليس المصحح للتجوز) هنا (علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعنى الاشتراك فى صفة وهى ههنا الكثرة) القريبة الأفق من العموم المزيلة للاستهجان (فلابد فى

استعمال اللفظ العام فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم) اى رفاقنا الذين نقول بقولهم (لابد من بقاء جمع يقرب ـ الخ ـ و) الجواب (عن الثانى بالمنع من كون الأمتناع للتخصيص مطلقا) اى بما هو تخصيص (بل لتخصيص خاص وهو ما يعد فى اللغة لغوا وينكر عرفا) وينبذه السياق (وعن الثالث انه غير محل النزاع فأنه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص فى شئ وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم) اى عن انفسهم (وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم) على الاتباع باعتبار انهم لا يتخلفون عنه حتى كأنهم مندمجون فى وجوده (فصار ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا : وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محل النزاع لان البحث فى تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف فى) صحة مثل هذا الأطلاق (لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس) بمعناه (المعهود) لنا (على واحد) بعينه (والأمر عندنا سهل) بعد خروجه عن محل النزاع (وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فأن كل واحد من الماء والخبز فى المثالين) بل وفى غير المثالين (ليس بعام) لانه اسم جنس كما قدمناه واسم الجنس يصدق على القليل من الجنس والكثير هذا هو السر فى خروجه عن محل النزاع لاماذكره بقوله (بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى اعنى الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم وحاصل الأمر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله و) يحتمل (غيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة)

والقرينة عنده هى اكلت وشربت اى بمقدار ظرفيتى (وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجى على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم فى شئ فكذا هذا) والحق انه تطويل بلا طائل والجواب ماعرفته فانه على ايجازه اوضح من هذا على اطنابه :

(حجة مجوزيه الى الثلاثة والأثنين ماقيل فى الجمع وان اقله ثلاثة او اثنان كأنهم جعلوه) اى العام (فرعا لكون الجمع حقيقة فى الثلاثة او فى الأثنين) فحيث يبقى بعد التخصيص هذا المفاد فكأن العام بعد عام (والجواب ان الكلام فى اقل مرتبة يخصص اليها العام لا فى اقل مرتبة يطلق عليها الجمع) فحيث يكون العام ذا افراد وفيرة كثيرة فخصص حتى بقى ثلاثة او اثنان لا يكون ذلك صحيحا لأن مفاد الجمع باق معه بل الذى يصححه الانسجام وعدم الهجنة وذلك انما يحصل فى قرب الأفق كما اسلفناه (فأن الجمع من حيث هو) مختلف الأفادة فقد يفيد العموم كالجمع المعرف وقد لا يفيد كالجمع المنكر اذاً هو (ليس بعام) على سبيل الاطلاق (ولم يقم دليل على تلازم حكميهما) اى الجمع والعام فلا تعلق لأحدهما بالآخر على طول الخط (فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر) الا حيث يكون الجمع من صيغ العموم :

(اصل : واذا خص العام واريد به الباقى فهو مجاز مطلقا) اى فى مقابل الأقوال الآتية وذلك لان صيغة العام موضوعة لتمام مدلولها فاستعمالها لا فى تمام المدلول استعمال فى غير الموضوع له وحيث تكون علاقة مصححة فهو جائز على المجاز وحيث لاتكون هذه العلاقة فهو غلط وباطل وهذا الملاك الذى ذكرناه مكشوف لاغبار عليه وليعلم ان الفرق بين

العام والكلي ان العام اريد به تمام المدلول من حيث الأفراد والكلي انما يراد به تمام الماهية ولا منظور فيه الى الأفراد فأن المنظور بالانسان محتواه وانه كما يقال حيوان ناطق وليس المنظور بذلك فرده الخارجي وانه عموم الأفراد او بعضها بخلاف الجمع المحلى بأل حيث لاعهد فان المنظور به تمام افراد الماهية التي هي الانسان الذكر البالغ وبين هاتين النظرتين الماهية وعموم الافراد بون بعيد وقد حصل في ذلك خلط كثير كما تقرؤه في سرد الأقوال في المسألة (على الأقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا) والاطلاق في مقابل ما يأتي من الأقوال (وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لايستقل بنفسه) وهو المخصص المتصل (من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وتنقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه) التي مرت عليك (لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها :

(لنا : انه لو كان حقيقة في الباقي كما) هو حقيقة (في الكل لكان مشتركا) لفظيا (بينهما) قد وضع بوضعين للكل مرة وللباقي بعد التخصيص مرة (واللازم منتف) وانه لم يوضع وضعين بالضرورة وحتى عند المخالف (بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة) لانه موضوع له وهو تمام مدلوله (ولا ريب ان البعض) من مدلوله (مخالف له بحسب المفهوم) فأن تمام المدلول غير بعض المدلول (وقد فرض كونه حقيقة) حتى (فيه) اى في بعض المدلول (ايضا) اى كما هو حقيقة في تمام المدلول (فيكون) لفظ العموم (حقيقة في معنيين مختلفين) تمام

المدلول وبعض المدلول (وهو معنى المشترك) اللفظى (وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع فى مثله) اى انه فقط موضوع لتمام المدلول لانه موضوع وضعين احدهما لتمام المدلول والآخر لبعض المدلول (اذ الكلام فى الفاظ العموم التى قد ثبت اختصاصه بها فى اصل الوضع) وهذا غير مسألة الاشتراك اللفظى :

(حجة القائل بانه حقيقة مطلقا) اى فى قبال تفاصيل الأقوال المورد ة فى هذا الاصل (امران احدهما ان اللفظ) اى لفظ العموم (كان) عند استعماله فى تمام المدلول (متناولا له) اى للباقى فى ضمن تمام المدلول (حقيقة بالأتفاق و) هذا (التناول باق على ماكان) بعد التخصيص (لم يتغير) و (انما طرء) بالتخصيص (عدم تناول الغير) الذى به يتم المدلول (والثانى انه) اى الباقى بعد التخصيص (يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لايحتمل غيره) اى غير الباقى (وذلك) اى سبقه الى الفهم (دليل الحقيقة) فيه ايضا كما هو دليل الحقيقة فى تمام المدلول حيث لاقرينة صارفة عنه :

(والجواب عن الأول ان تناول اللفظ) الذى هو للعموم (له) اى للباقى بعد التخصيص فى غمار حوزة المدلول بما فيها من افراد ومن جملتها هذا الباقى لكن (قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده) اى التخصيص انما (يتناوله وحده) من دون البقية (وهما) الباقى وحده والباقى فى غمار غيره من المدلول العام للعموم (متغايران فقد استعمل) لفظ العموم المخصص (فى غير ماوضع له) وهو تمام المدلول والغير هو بعض المدلول بما هو بعض مستقل لافى غمار غيره (واعترض بأن عدم تناوله للغير) بعد التخصيص (او تناوله له) اى للغير قبل التخصيص (لايغير صفة تناوله لما يتناوله) فقبل التخصيص كان متناولا له وبعد

التخصيص ايضا متناول له (وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى) السعى (الذى ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص مستعمل في نفس الباقي) لا في المعنى السعى (فلا يبقى حقيقة) لأنه استعمال في بعض المدلول لا في تمام المدلول (والقول بأنه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز) المقول فيها انها استعمال اللفظ في تمام الموضوع له (وهى) هذه العبارة التى ذكرناها (صفة للفظ) حيث يقال انه حقيقة او مجاز (و) الجواب (عن الثانى بالمنع من السبق الى الفهم) من حاق اللفظ (وانما يتبادر مع القرينة) وهو آية المجاز (وبدونها) اى القرينة (يسبق العموم) الى الفهم (وهو دليل) الحقيقة فيه كما ان السبق مع القرينة دليل (المجاز واعترض بأن ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) لان الباقي كان في غمار تمام المدلول (انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج) بصيغة اسم المفعول اى الذى اخرجه التخصيص وحينئذ فلا قرينة على الباقي حتى تستوجب مجازيته (وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد) العام (وكونه بعضا منه) اى في غمار محتواه (والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه) اى في الباقي (هو العلم بارادته على انه نفس المراد) لا في غماره (وهذا) المعنى (لم يحصل الا بمعونة القرينة) الصارفة عن العموم (وهو معنى المجاز : حجة من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر) هو (ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي) من سعة المعنى (غير منحصر) ايضا (كان عاما) وهو سفسطة مفتضحة فأنه لم

يقصد من العموم كون محتواه غير منحصر بل عامة الافراد منحصرة كانت ام غير منحصرة الوجود فى الخارج واستعمال هذا اللفظ في بعض مدلوله منحصرا ام غير منحصر استعمال فى غير الموضوع له فهو مجاز (والجواب) كما عرفت (منع كون معناه) اى العموم (ذلك) اى عدم الانحصار (بل معناه تناوله الجميع) من محتواه (وكان للجميع اولا) اى قبل المخصص (وقد صار) بعد التخصيص (لغيره) وحيث كان كذلك (فقد صار مجازا) شأن كل حقيقة ومجاز (ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام) اى مادة ع ا م (او فى الصيغ) كالجمع المحلى باللام وغيرها على ان لفظ عام ليس معناه فى اللغة انه ماكان لغير المنحصر بل معناه تمام الأفراد حتى لو كانت منزورة منحصرة (وقد وقع مثله) وهو اشتباه العارض بالمعروض ونعنى بالعارض لفظ عام ـ ع ا م ـ وبالمعروض مافيه الدلالة على العموم كالجمع المحلى باللام الرجال وامثاله (لكثير من الاصوليين فى مواضع متعددة ككون الأمر للوجوب) حيث اشتبه عليهم ان المراد بالأمر ماكان من مادة ـ أ م ر ـ لاصيغة افعل بما هى ولو لم يكن فيها من هذه المادة ـ أ م ر ـ شىء (والجمع للأثنين) حيث اشتبه عليهم مادة ـ ج م ع ـ بصيغة الجمع من رجال وامثاله فان مادة جمع تصدق على ضم شىء لشىء وذلك يتحقق فى الأثنين بخلاف صيغة رجال فأنه لايتحقق بما دون الثلاثة (والاستثناء) الذى حقيقته من هذا اللفظ ـ استثنى ـ كون الاخراج من جنس الشىء لا من خارجه وان احتف به (مجازا فى المنقطع) حيث يرى ان حمارا من قولنا قام القوم الا حمارا ليس بحقيقة لأن الحمار ليس من جنس القوم فى حال ان المراد بالاستثناء مطلقا هو الاخراج بالا اوغيرها مما سبق ذكره فعلا او تقديرا بلا مراعاة للجنسية فعليه لايكون الاستثناء المنقطع

مجازا (وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض :

(حجة القائل بأنه حقيقة ان خص بغير مستقل) اى بمخصص متصل (انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالأستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا) هذا الكلام يسود عليه اهمال واجمال فلنشرح عناوين ما مثل به ونقول ان نحو الرجال والمسلمون كل واحد منهما حيث يؤتى به عام فى محتوى معناه فلو اطلقت الصفة والموصوف على ان المراد محصولهما بوصف الاندماج كان الجميع عاما واحدا ولو اطلق الموصوف مرادا به معنى نفسه ثم سيق الوصف لتخصيصه كان من باب العام والخاص وهاتان الأرادتان تتشخصان بالقرائن وحيث لا قرينة والمفروض ان الأطلاق واحد من اوله حمل الكلام على ان المراد به محصولهما بوصف الأندماج وان الجميع شئ واحد لا شيئان ومثل ذلك يقال فى اكرم بنى تميم ان دخلوا فان كان اطلاق بنى تميم مرادا به الأطلاق ثم عرض التقييد كان من المطلق والمقيد وان كان المراد من بدء الأمر محصول القيد والمقيد كان كلاما واحدا ولا يقال انه مطلق قيد ومثله يقال فى اعتزل الناس الا العلماء فان كان المقصد الناس على عمومه ثم عرض للنفس التقييد فهو عام وخاص وان كان المراد محصول القيد والمقيد كان عاما فى محتوى نفسه بما فيه من قيد ومقيد مندمجين ومثله الف سنة الا خمسين عاما هذا ولا يفهم معنى لقوله لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا فأن مسلمين جمع وليس هناك ما يشعر بخلاف ماتعطيه صيغته وان اللفظ استعمل فى خلافها والمسلم يجوز ان يكون للعهد كما يجوز ان يكون للجنس والمعين لعهديته او لجنسيته سياقه

وما يحتف وانتظر تتمة لهذا (و) قوله (واللوازم الثلاثة باطلة اما الأولان فأجماعا واما الأخير) يعني نحو الف سنة الا خمسين عاما (فلكونه موضع وفاق من الخصم) اي ان الخصم في مثل المثال لايحمل الألف على انها الف وان الا خمسين وردت بعد ذلك فخصصتها بل من اول الأمر يحمل الجملة على التسعماءة والخمسين : هكذا يدعي وما ادري من اين جاءه هذا الأعتراف من الخصم وعلى اي حال فهذا الذي ذكره لامفهوم له اصلا والحق في المقام ماذكرناه من التفاصيل وان لكل تفصيل حظّه من الحكم عليه (بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ماوضع له اولا) اي من غير قيد (وهي) المذكورات في كلامه (بدونه) اي بدون القيد (لما نقلت عنه) اي لمعانيها المجردة عن القيود (ومعه) اي مع القيد (لما نقلت اليه) وهو محصول القيد والمقيد مندمجين (ولا يحتمل غيره) حيث يتحقق الاندماج ويحتمل الغير حيث يراد معنى المقيد قبل قيده ثم يعرض القيد للنفس فتلحقه ولو من دون فاصلة زمنية معتدة (وقد جعلتم ذلك) اي الحاق الاستثناء وغيره من المتصلات (موجبا للتجوز فالفرق) بينه وبين الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا حيث ادعى المستدل انهما اجماعيان (تحكم) وقد بينا لك حقيقة الحال في الجميع واعطيناك الفارق بين الصور فلا تحكم فيما مشى على الملاك الذي يدخله في باب العام والخاص والمطلق والمقيد والملاك الذي لايدخله واما كلام المصنف في الأجابة عن الاستدلال الذي ذكرناه وفصلناه وفككنا بين صوره ففيه اجمال يورثه رائحة الأهمال كأصل دليل المستدل : قال المصنف (والجواب) عما ذكره المستدل (ان وجه الفرق) بين الاستثناء وامثاله وبين شتات ماجاء في حجة المستدل (ظاهر فأن)

المستدل ذكر فى مضمون مااراد كشفه ولم يكشفه ان كلمة مسلم نكرة مفردة
فاذا قيدت بواو ونون او ياء ونون فقيل مسلمون او مسلمين فعلى مبناكم ان
دلالتها على الجمع من باب المجاز لأنها لم تستعمل فى الموضوع له لفظ
مسلم بل فيما زاد على الاثنين فى حال ان احدا لم يقل بذلك ومسلم
الذى بدون أل لايكون للعهد او للجنس ومع دخولها يكون لأحدهما
والجواب ان صيغة الجمع بحيالها وصيغة التثنية بحيالها والمفرد بحياله
وليس مافى المفرد ملحوظا فيهما كما ان ضرب المصدر صيغة وضاربا
صيغة ومضروبا صيغة وضرابا صيغة ومضربة صيغة ومضرباً صيغة وليس نحت
هذه الصيغ قد لحظ اصل المبدء فيه مقصودا نقله حتى يكون من باب
النقل ولا مقصودا فيه الاستعمال فى غير ماوضع له حتى يكون من باب
المجاز : و (الواو فى مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمتوالمجموع
لفظ واحد والألف واللام فى نحو المسلم وان كانت) يعنى أل (كلمة الا
ان المجموع يعد فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير
تجوز ونقل من معنى الى آخر فلا يقال ان مسلم للجنس والألف واللام
للعهد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه
مبنى على ان المراد به تمام مدلوله) يعنى التسعماءة والخمسين (وان
الاخراج منه وقع قبل الأسناد والحكم وانت خبير بأنه لاشىء مما ذكرناه فى
هذه الصور الثلاث) من الواو فى مسلمون وأل فى المسلم والف سنة الا
خمسين عاما (بمتحقق فى العام المخصوص لظهور الأمتياز بين لفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها) غير مندمجة فى
الثانية (ولأن المفروض ارادة الباقى من لفظ العام لاتمام المدلول)
الحاصل من الاندماج (مقدما على الأسناد وحينئذ فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه) من مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مع

مراعاة الاندماج ونظائر ذلك مما عرفته منا مفصلا (مجازات) :

(اصل : الأقرب عندى ان تخصيص العام لايخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص) ومورده (ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا) الأطلاق فى قبال التفاصل الآتية (ولا اعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفا نعم يوجد فى كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من ينكر حجيته) فى الباقى (مطلقا) اى فى قبال كل تفصيل وقول (ومنهم من فصل واختلفوا فى التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين) المخصص (المتصل و) المخصص (المنفصل فالأول حجة لا الثانى ولا حاجة الى التعرض لباقيها فأنه تطويل بلا طائل اذ هى فى غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة فى اقل الجمع من اثنين او ثلاثة على الرأيين) السابقين :

(لنا : القطع بأن السيد اذا قال لعبده كل من دخل دارى فأكرمه ثم قال بعد) وهو شعار المنفصل (لاتكرم فلانا او قال فى الحال) وهو شعار المتصل (الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه) وهو فلان الذى سماه (عد فى العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره فى ارادة الباقى وهو المطلوب) :

(احتج منكر الحجية مطلقا) وبكل لون (بوجهين : الأول : ان حقيقة اللفظ هى العموم ولم يرد وسائر ماتحته) اى تحت العموم اى دونه (من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شىء منها وتمام الباقى احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شىء منها ومن هذا) الأستدلال (تظهر حجة المفصل) بين التخصيص بالمتصل فحقيقة والتخصيص بالمنفصل فمجاز (فان المجازية عنده انما تتحقق فى)

المخصص (المنفصل للبناء على الخلاف فى الأصل السابق) الذى قرئته وفيه ان القيد بالمتصل حقيقة (الثانى ـ انه) اى العام (بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا) وان التخصيص اسقطه عن الظهور (فلا يكون حجة والجواب عن الأول ان ماذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساويـــة لادليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجـد الدليل على تعيينه كما فى موضع النزاع فأن الباقى) بعد التخصيـــص (اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل) على هذا المقام (يعينه ايضا لأفادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى ارادته) اى الناطـــق (للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته) شيئا بعد التخصيص (للحكمة حيث يقع) العموم وتخصيصه (فى كلام الحكيم بتقريب مامر فى بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا مـن غير جهة التخصيص) فالتخصيص حيث يخرج من دائرة العموم شيئا مـن محتواه فان غير هذا الخارج لادلالة له خاصة على شئ من مراتبـــه (فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض) الباقى لأنه الواجد للعلاقة المصححة بينه وبين محتوى العموم (وسقط ماذكرت) من انه بعـــد التخصيص تتعدد المجازات ولا قرينة على احدها والقرينة موجودة هـــى وجود المخصص واقربية افق الباقى للعام دون ماسواه من المراتب (هـذا مع ان الحجة) التى ادلى بها منكر الحجية مطلقا (غير وافية بدفع القول بحجيته) اى العام المخصص (فى اقل الجمع) وهو الاثنان او الثلاثة على الخلاف السابق فان القائلين بهذا القول يرون انه لابد من ظهـــور العام المخصص فى الاثنين او الثلاثة لانه لامعنى للجمع بدونها والـذى ساقه المنكر للحجية مطلقا لم يتعرض لهذه الزاوية فيبقى دليله مبتـــورا (وان لم يكن المحتج بها) اى بالحجة المنكرة مطلقا (ممن يرى جواز

التجاوز فى التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ) يخصص (مقطوعا به على كل تقدير) تحقيقا لمعنى كونه جمعا :

(و) الجواب (عن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى الباقى وان لم يكن حقيقة فيه وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق) المفيد لانعقاد الظهور فى الباقى (وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لايضرنا) بالنسبة الى الباقى :

(واحتج الذاهب الى انه حجة فى اقل الجمع بأن اقل الجميع هو المتحقق والباقى) بعد تأمين الأقل (مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لانسلم ان الباقى مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على مابقى) وقد تقدم :

(اصل : ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل قبل استقصاء البحث فى طلب المخصص واستقرب فى النهاية عدم الجواز مالم يستقص فى طلب التخصيص وحكى فيها كلا من القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم) اى الاصوليين (فى بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذى يلوح من كلام العلامة فى التهذيب وصرح به فى النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف فى مبلغ البحث فقال الأكثر يكفى بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لايكفى ذلك بل لابد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود فى المقامين) فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وفى مبلغ البحث (لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين بأختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت

العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تعين الأعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا) الذى ذكر فى توجيه القول (غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء) فانه اىّ معنى لوجوب الاعتقاد بعمومه جزما الخ فأن الكلام فى ان العام يعمل به قبل البحث او لايعمل وهذا لاربط له بالعقيدة بما هى (وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد واذا عرفت هذا فالأقوى عندى انه لاتجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب الفحص عن المخصص حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك فى كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه فى الحقيقة جزئى من جزئياته) :

(لنا ـ ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية فى الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل مامن عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الأمرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع) بعدم المخصص (لانه مما لاسبيل اليه) اى القطع (غالبا اذ غاية الأمر عدم الوجدان وهو لايدل على عدم الوجود فلو اشترط) القطع بانتفائه (لأدى الى ابطال العمل باكثر العمومات) وذلك امر لايجوز :

(احتج مجوز التمسك به قبل البحث) عن المخصص بالمرة (بأنه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ) فى العمل بالعام (وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم اعنى طلب المجاز منتف) بالأجماع (فأنه ليس بواجب اتفاقا

والعرف قاض ايضا بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختار التهذيب وهو كالصريح فى موافقة هذا القائل فتأمل) كلامه فى التهذيب (فالجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت) مما شاع على الألسنة انه مامن عام الا وقد خص (فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فى الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة) بالنسبة الى المجاز (فان اكثر الألفاظ محمول على الحقائق) :

(واحتج مشترطوا القطع) بعد البحث عن المخصص واليأس منه (بأنه) اى اشتراط القطع ليس فيه اعنات وذلك (ان كانت المسألة مما كثر فيها الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص) فى البين (فالعادة قاضيته بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها) بحثا كافيا (يوجب القطع بانتفائه ايضا لأنه ان اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه) وهذه الحجة انصافا ليست بركيكة (واجيب بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فأنه كثيرا ماتكون المسألة مما تكّرر فيه البحث او بحث فيه المجتهد فحكم ثم يجد مايرجع به عن حكمه وهو ظاهر) والحق ان هذا الجواب فيه تحامل :

(الفصل الثالث : فيما يتعلق بالمخصص : اصل : اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان) هذا المتعدد (جملا او) كان (غيرها وصح عوده) اى المخصص (الى كل واحد) من المتعدد السابق عليه (كان) العام (الأخير مخصوصا قطعا) لان المخصص بأزائه (وهل يخص معه الباقى) السابق عليه (او يختص هو) اى الأخير (به) اى

بالمخصص الذى جاء بأزائه (اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج فى تعقيب الاستثناء ثم يشيرون فى باقى انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما فى الاستثناء ونحن نجرى على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه) اى عن منهجهم (لأحتياجه) اذا غيرنا المنهج (الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى أن الأستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر فى رجوعه الى الجميع وفسره) اى فسر الجميع (بكل واحدة) واحدة من الجمل (ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال آخرون انه ظاهر فى العود الى الأخيرة وقيل بالوقف بمعنى لاندرى انه حقيقة فى اى الأمرين) الأخيرة وحدها او كل واحدة واحدة اى الجميع (وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما) اى الأخيرة والجميع (فيتوقف الى ظهور القرينة) المعينة (وهذان القولان) القول بالوقف والقول بالاشتراك (موافقان للقول الثانى) القائل بأنه ظاهر فى العود الى الأخيرة (فى الحكم لان الأخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف فى استعمال الاستثناء فى الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول) الناطق بأنه ظاهر فى العود الى الأخيرة (محتمل عند اول هذين) وهو القائل بالوقف لانهم لايدرون انه حقيقة فى اى الأمرين (حقيقة عند ثانيهما) القائل بالاشتراك (وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الأمرين) الأخيرة او الجميع (واختاره العلامة فى التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو) اى النزاع (فيما عرى عنها والذى يقوى فى نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الأمرين) الأخيرة والجميع (لايتعين لأحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا) اى فى

كافة الصور (كما يقوله المرتضى وان كنا فى المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك فى اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على مااخترناه فانه قال والذى اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعى وتجويز رجوعه الى مايليه كما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشىء يرجع الى اللفظ : هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ماعرفت فى مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الأخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ماهناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او فى جملة الجميع وهذا لا اثر له فى الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة فى الحقيقة انما هو تخصيص ماسواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى) ان الوضع اولا على قسمين تعينى وتعيينى والتعينى هو ان يكثر استعمال الكلمة فى معنى لم يوضع له اللفظ بخصوصه فيشتهر فيه بما يفيده بلا قرينة كالاعلام بالغلبة واما التعيينى فهو ان الواضع عندما يريد وضع شىء لشىء فالذى يحضره فى باله ان كان معنى جزئيا محددا وعين بأزائه لفظا خاصا فالوضع والموضوع له خاصان كالأعلام الشخصية من زيد وعمرو وان كان معنى كليا وعين بأزائه لفظا يمتد بامتداده فالوضع والموضوع له عامان كرجل وانسان وما الى ذلك وهناك تصويران آخران احدهما ان يحضر فى باله معنى جزئيا لكنه فى مقام ربط اللفظ لا يربطه به بل يربطه بكليه فهذا التصوير على بطلانه يكون من باب الوضع الخاص والموضوع له عام وثانيهما ان يحضر فى باله معنى كليا ولكنه فى مقام الربط يربطه بحصة منه وهذا التصوير المعقول يكون من باب

الوضع العام والموضوع له خاص لكننا نتسائل فنقول هل له وجود في الأوضاع اولا نعم هناك فريق قالوا ان مثاله موجود في اسماء الاشارة والحروف فان المستحضر في اسم الاشارة كلي المفرد المذكر القريب لكن ربط اللفظ - هذا - لم يقع الا بأزاء الفرد الخارجي المشار اليه وهو جزئي والمستحضر من لفظ - من - مثلا الأبتداء وهو امر كلي لكن في مقام الربط وقع بأزاء ابتداء جزئي فان قولك سرت من البصرة موضع الابتداء فيه مشخص جزئي لكن هذا الرأي آفل فأن الوضع والموضوع له كليهما عام لكن موارد الاستعمال خاصة والمورد لاتسرى خصوصيته لا الى الوضع ولا الى الموضوع له وبالأخير لامحدودية في الوضع الا للاعلام الشخصية هذه نخبة الأمر في المقام : واما المصنف فانه قال (ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بأزائه لفظا مخصوصا) كزيد (او الفاظا مخصوصة) كالأسم والكنية واللقب للذات المشخصة (متصورة تفصيلا) واما قوله (او اجمالا) فلا مجال لهوان قال بعض المحشين انه وضع مااشتق من الحمد - مثلا - محمد واحمد ومحمود فأنه عند تشخص المعنى لابد من تشخص لفظه لانه يجسمه ويحكيه (كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية) والجزئيات الاضافية ماكانت بالنسبة الى مافوقها وان كانت بالنسبة الى مادونها كليات كنسبة الانسان للحيوان الذي هو فوقه ونسبته لزيد وعمرو وبكر التي هي دونه والجزئيات الحقيقية هي ماكانت في انفسها جزئية غير قابلة للأنطباق على غيرها كالاعلام الشخصية (فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة) تترادف عليه (بالتفصيل او الأجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم

التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما (وله ان يعين اللفظ او الألفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الأجمالى كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الأول من هذين) وهو الموضوع بالوضع العام والموضوع له عام (المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع الموضوع له فى ذلك بين : ومن القسم الثانى) يعنى الموضوع بالوضع العام والموضوع له خاص (المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر) قريب (لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لايطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لابد فى اطلاقه من القصد الى خصوصية معنية فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك) ويظهر لك اثر اشتباهه بين الموضوع له ومورد الأستعمال من قوله فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه ـ وخصوص كل فرد ـ ليس امرا جزئيا اذ الجزئى لايعرف غير نفسه وهو يقول كل فرد مما يشار به اليه نعم هذا فى مقام اعماله الخارجى فى شخص جزئى معين يصير جزئيا باعتبار مورده لاباعتبار وضعه ولا باعتبار الموضوع له فأن الطرفين عامان وهو المفرد المذكر القريب فى عالم التصور وفى عالم ربط اللفظ وليس لفظ هذا كلفظ زيد فان لفظ زيد لاينطبق على غير الذات المسماة به بخلاف لفظ هذا فأنه ينطبق على كل مواجه ذكر مفرد قريب وهو من الوضوح بمكان والأشتباه الذى مني به فى اسم الاشارة اخذ يسرى معه فقال

(وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فأنها) من ناحية الوضع (موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والأستعلاء) لمعانيها العامة ولكن مورد الاستعمال (معين بخصوصه) في مثل قولنا سرت من البصرة اخبارا وليس الأمر منحصرا بها في الأخبارات بل حتى النكرة مثلها عندما تقول جاء رجل فان المجيء تلبس به رجل خاص لا كلي الرجل فاذا كانت موارد الاستعمال تسري بخصوصياتها للموضوع له فليكن الأمر كذلك في مثل جاء رجل ولم يقل احد انه موضوع بالوضع العام والموضوع له خاص (وفي معناها) اى الحروف (الافعال الناقصة) فأنها روابط كالحروف (واما) الافعال (التامة فلها جهتان وضعهما من احديهما عام ومن الأخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فأنها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء) لكن مورد الاستعمال (معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها) والخصوصية كما عرفت للاستعمال لا للوضع (واما الخاص فبالنسبة الى الحدث) وهذا اشتباه ايضا فان الوضع والموضوع له بالنسبة الى دلالة الفعل على الحدث عامان (وهو واضح : اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها) حروفا وافعالا بمنزلة الحروف لكونها روابط مثلها (موضوعة بالوضع العام) والموضوع له عام ايضا لكن الموارد (لخصوصيات الأخراج اما الحرف منها) كـالا (فظاهر وأما الفعل فلأن الأخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالأضافة اليها عام واما الاسم) كغير وسوى (فلأنه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت) والهدف من هذه المقدمة هو احراز ان

ادوات الأستثناء ليست موضوعة كوضع الأعلام الشخصية التى لاتصلح الا للدلالة على انفسها فقط بل ميدانها واسع وفيها صلاحية العود الى الجمل قبلها جميعا والى بعض منها والذى يشخص الأستعمال حينئذ انه للجميع او للأخيرة فقط ما يستدل به من السياق وغيره على ذلك (ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية المستثنى لذلك وهى) اى الصلاحية (تحصل بأمور منها كونه موضوعا وضع الأداة اعنى الوضع العام وهو الاغلب كأن يكون مشتقا او اسما مبهما ونحوهما مما هو موضوع كذلك) اى بالوضع العام (وعلى هذا فأى الامرين اريد من الأستعمال كان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع له بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك) اللفظى (فى شىء لاتحاد الوضع فيه وتعدده فى المشترك) اللفظى كما هو ملاكه (لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه) وهو الحاجة الى القرينة (ايضا) فضلا عن تعدد الوضع واتحاده (فأن احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد منها لكونه موضوعا لمسميات) ومهما كثرت (متناهية) فأن الألفاظ التى بوشر فى وضعها لمعانى متعددة محدودة ومهما كثرت (فحيث يطلق) اللفظ المشترك (يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا)والعلم بالوضع شرط فى كل دلالة (ويحتاج فى تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فأن مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها فى الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها) لكن هذا مخدوش فيه فأن العالم بالوضع ولو لمسميات غير متناهية لا يمتنع عليه ان يستحضر منها ما يمكن استحضاره وهو امر بديهى فالموضوع بالوضع

العام والمشترك من هذه الناحية لافرق بينهما من حيث الحاجة الى القرينة ولا يصح قوله (فاحتياجه الى القرينة انما هو لأصل الأفادة لا للتعيين : ومنها) اى من محرزات الصلاحية للعودة الى الجميع (كونه من الألفاظ المشتركة بحيث تكون صلاحيته للعود الى الأخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى آخر وحينئذ فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا) التفصيل الذى ذكرناه (بطلان القول بالأشتراك مطلقا) اى الاشتراك فى البين (فانه لاتعدد فى وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الأمرين كما ظهر) ايضا (فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا) اى على كل الحالات (و) العود (الى الأخيرة مطلقا) اى على كل الحالات (مع كون الوضع فى الأصل للأعم) من الجميع والأخيرة (وعدم ثبوت خلافه) الذى يدعيه القائل بالعود الى الجميع مطلقا والقائل بالعود الى الأخيرة مطلقا :

(احتج المرتضى بوجوه الأول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او) من (جملة واحدة والاستفهام لايحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه) والأحتمال فى اللفظ كما يكون لداعى الاشتراك يكون لغيره كالمبهمات غير المشتركة وما اكثرها وما نحن فيه من هذا القبيل ولا ملزم بأن تكون مشتركة (الثانى ان الظاهر من استعمال اللفظة فى معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجوز بها فى احدهما انها حقيقة فيهما) معا (ولا خلاف انه وجد فى القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء بعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعى من خصه بأحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن

ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بأنه مستعمل فى الأمرين واذا كان الأمر على هذا) المنوال (فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الأقرب كما انه محتمل لعمومه للأمرين وحقيقة فى كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الأمرين الا بدلالة منفصلة) وهذا الدليل كسابقه لايعطى لزوم الاشتراك فان صلاحية الرجوع للجميع وحقيقية الاستعمال فى بعضها وفى جميعها لايلزم منه الاشتراك فان النكرة مثل ذلك بل وكل مبهم هذا شأنه حيث يكون موضوعا لمعنى سعى يسع مصاديق جمة (الثالث : انه لابد فى الأستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لأنه من المحال ان لايكون راجعا الى شئ منهما وقد نظرنا فى كل شئ يعتمده من قطع برجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ماادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع بعوده الى الأقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه مايوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ماتقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الأمرين ان لانقف فيهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة) وهذا كله صحيح لكنه لاربط له بالاشتراك اللفظى الذى ادعاه السيد (الرابع : ان القائل اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت زكوتى قائما او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل ماعقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ماعد من الأفعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ماهو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل)واما قوله (غير الظاهر) فلا وجه له اذ لاظهور فى البين حتى يتكأ عليه (فكذلك يجب فى الاستثناء والجامع بين الأمرين ان كل واحد من

الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة فى الكلام يأتى بعد تمامه واستقلاله قال وليس لأحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لأن هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذى تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم فى بعض المواضع ان الكل عامل بدليل) وهذا كسوابقه لادليل فيه على الاشتراك الذى يقول به بوضوح (والجواب اما عن الأول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالأشتراك بل المقتضى لحسنه هو الأحتمال) والأبهام (سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الأسباب المقتضية له : واما عن الثانى فبأنه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة فى الأمرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد) عام (كما قلناه ولابد فى الاشتراك) اللفظى (من وضعين : واما عن الثالث فبأن عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالأخيرة لايقتضى المصير الى الاشتراك بل يتردد الأمر بينه وبين ماقلناه) من الوضع الواحد العام (وبين الوقف واما عن الرابع فبأنه قياس فى اللغة مع انه لايدل على الاشتراك) اللفظى (بل على الأعم منه ومما قلناه) من الوضع العام بواحد :

(حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الأستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فأن قوله تعالى فى آية القذف) والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا

لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك (الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا) يعنى ان مايفاد بالاستثناء يستطاع ان يفاد بالشرط والشرط يعود الى الجميع فالأستثناء يرجع الى الجميع وفيه ان ماذكره مصادرة والكلام فى الشرط كالكلام فى الاستثناء (وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم الواحدة اذ لافرق بين قولنا رأيت زيد بن عبدالله ورأيت زيد بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين) وفيه ان الزيدين صيغة تثنية لابد وان تفيد محتواها واى ربط لهذا بزيد المفرد حيث يقع فى جملة مستقلة وزيد المفرد الآخر حيث يقع فى جملة اخرى فان لكل جملة حكمها وعلى ذلك يسقط قوله (واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لامحالة فكذلك ماهو بحكمها ـ وثالثها ـ ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره) اى بغير ان شاء الله (فالجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل) والحق ان المشيئة فى نوعية ماتذكر للتيمن والتبرك وحيث تراد بها الشرطية فهى مثل الاستثناء وباقى الشروط محل نزاع ولا تسليم فيها (ورابعها : ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بأولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض اولى من آخر تناولت الجميع) والجواب ان الصلاحية مرحلة ما بالقوة تريد مخرجا لها الى الفعلية وليس فى البين منه شىء واما الأخيرة فلأنها تصون الكلام عن اللغوية واما الزائد عليها فيحتاج الى مدرك وقياس ذلك على الفاظ العموم مع الفارق فان لفظ العموم نص فى محتواه حيث لايكون له مزاحم او صارف واما الاستثناء ففضلا عن عدم نصوصيته فى الجميع لاظهور له ايضا فيه (وخامسها : ان طريقة العرب الأختصار

وحذف فضول الكلام ما استطاعوا) لذلك سبيلا (فلابد لهم حيث تتعلق ارادة الأستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كأنهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل فى آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فأقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين) نقول هذا الكلام لا يعطى اكثر من صلاحية العود ونحن نقول بذلك اما الفعلية حيث لا دليل عليها فلا وحتى فى الآية التى استشهد بها اذ قد يشترط فى قبول الشهادة مطالب لا يستلزمها عدم الفسق فالذين يتوبون ليسوا بفسقة لكن ليس من لازم ذلك لزوم قبول الشهادة مع التوبة بل كل عنوان من هذين له باب مستقل ولا تلازم بينهما (وسادسها : ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان تلحقه مادام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر فى جميعها) وجوابه انه مصادرة حتى مع تلاحق الجمل فى التلفظ واما مع عدم التلاحق فأن كل جملة تكون قصة برأسها لا تلتئم مع الأخرى المنقطعة عنها نعم مع التلاحق لا تفقد الصلاحية والصلاحية قوة لا فعلية والفعلية لابد لها من دليل والفرض انه مفقود (والجواب عن الأول المنع من ثبوت الحكم فى الأصل) وهو الشرط (بل هو محتمل كما قلنا فى الاستثناء ولو سلم فهو قياس فى اللغة) والقياس فيها باطل بالاتفاق (وعن الثانى) وهو ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم الواحدة (انه قياس فى اللغة كالأول : وعن الثالث بان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لأنه لو كان استثناء لكان فيه

بعض حروفه) وليس فيه (ولو كان شرطا على الحقيقة) فى الشرط وهو تعليق شىء على شىء (لما صح دخوله على الماضى) لان الماضى الحقيقى ليس موردا للتعليق لحصوله (وقد تذكر المشيئة فى الماضى فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما دخلت المشيئة فى كل هذه المواضع ليقف الكلام على النفوذ) عند المولى (والمضى) والقبول عنده (لا لغير ذلك فأن قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالأخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الأجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا) نظير غيره (لكنهم نقلوا الاجماع على ان حكم الجميع يقف : وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لاتوجب ظهوره فيه وانما تقتضى التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لأنها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها فى هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فأنه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا فى شىء مما يصلح له من مراتب الجمع) الا ما لابد فى صدق صيغة الجمع معه وهو الثلاثة او الاثنان على ما سبق (الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ له : وعن الخامس انهم كما يريدون) احيانا (الأستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم فى اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك) احيانا (يريدون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط فلابد من القرينة فى الحكم بالأختصار وعدمه : وعن السادس : ان اعتبار الاتصال فى الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيه

ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة فى التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر) فانه ان كان كذلك لم يصح فيه الألحاق بالمرة كما بيناه لك سابقا :

(واحتج من خصه بالأخيرة) فقط (بوجوه الأول ان الأستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول) يعنى ان قوله قام القوم الا زيدا حكم القوم فيه ايجاب القيام لهم وحكم زيد نفى القيام عنه لكن نسأله فنقول اىّ اصل عندنا قد خالفناه بالاستثناء فان كل كلام لأجل ان يفيد مقاصد المتكلم به يحتوى على كل شئ يكون به التعبير عن مقصد صاحبه فالنفى والأثبات والتقييد والاطلاق والعموم والتخصيص الى غير ذلك كلها بحسب ما يستدعيه المقصد لازم وطبق الأصل ونعنى بالأصل هنا مطابقة الكلام لأهداف من تكلم به ولا اصل عندنا فى البين سوى ذلك فقول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول هو بنفسه خلاف الاصل حيث يستدعى بيان المقصد الأتيان بالاستثناء وما يلزمه الاستثناء (فالدليل يقتضى عدمه) بل التعبير عن مافى الضمير يقتضى وجوده (وتركنا العمل به) اى بهذا الأصل (فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية) بمعنى ان لايكون ما اتى به المتكلم من الاستثناء اذا لم نعلقه بشئ من الكلام السابق عليه هذرا ومن المضحك ان يتصرف المخاطب بكلام المتكلم كيف يشاء المخاطب لاكيف شاء المتكلم حين تكلم ومن وظيفة المخاطب ان يمشى مع ما يسمع طبق النظام الموضوع للكلام وليس له من نفسه التحكم فى كلام غيره (فيبقى الدليل فى باقى الجمل) الزائدة عن الواحدة (سالما عن المعارض وانما خصصنا الأخيرة) بالتقييد بالاستثناء (لكونها اقرب) اليه (ولأنه لاقائل بالعود الى غير الأخيرة خاصة) وهذا الوجه كما رأيت لا لب فيه :

الوجه (الثانى ان المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه) برغبة انفسنا بلا آن نستوحى من المتكلم عما قصده فى كلامه ومن جملة كلامه ماجاء فيمن استثناء (استقل وأفاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه) وان كان من مقصود المتكلم ذلك (اذ لو جاز مع افادته) التى نحن نتحكم فيها (واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه) حتى (لو كان مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره) وهذا الوجه كما رأيت انما يعرب عن شهوة المخاطب وتصرفه فى كلام غيره كيف يشاء هو لا كيف اراد ناطقه وهو غلط مفتضح :

الوجه (الثالث ان من حق العموم المطلق) اى المرسل على رسله (ان يحمل على عمومه وظاهره) من الشمول (الا لضرورة تقتضى خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التى يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها) حتى لو اراد الناطق ذلك والحق له فى التصرف بكلام نفسه لمنعناه (اذ لاضرورة) بعد التخصيص للواحدة وهذا كسابقه تحكم على المتكلم ومقاصده وليس الى المخاطب من ذلك شئ والحق فى الكلام لمن يتكلم به للتعبير عن مقاصده :

الوجه (الرابع لو رجع الأستثناء الى الجميع فأن أضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل) ولا يعلم ماهو هذا الأصل ومن قرره (وان لم يضمر) مع كل جملة (كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الأثر الواحد) الذى يمنعه العقل هو فرض علل مستقلة على معلول واحد فى اثر واحد لان كل ماسبق من هذه العلل فى التأثير فقد ابطل موضوعية غيره لأن تحصيل الحاصل باطل بوضوح وانما يتمشى هذا المنطق فى العلل والمعلولات

الطبيعية واما ماخرج عن التأثير والتأثر الطبيعى فان هذا القول لايتأتى فيه وتسميتها بالعلل حينذاك تشبيه بالعلل الطبيعية على ان ماسبق الاستثناء واريد به التعلق بالجميع لايكون كل واحد منه علة مستقلة بل هو جزء علة ومعلولها ماتعقب اداة الاستثناء واما قول سيبويه فهو لنفسه ولا حجية فيه على غيره ومهما كان سيبويه :

الوجه (الخامس : انه لاخلاف فى أن الأستثناء من الاستثناء) نظير له على عشرة الا اثنين الا واحدا (يرجع الى مايليه دون ماتقدمه) وسيجئ مبسوط القول فيه لكن نقول فى هذا المقال واى مانع من ان يريد القائل بقوله حيث يقول له على عشرة الا اثنين الا واحدا اخراج الاثنين والواحد من اصل العشرة فيكون الأقرار بسبعة وغاية مايعترض عليه انه تطويل كما ان فيه نوعا من الأيهام بأخراج الواحد من الاثنين وما اكثر التطويلات من دون طائل والأقوال الموهمة فى كلام اهل اللسان وليس اهل اللسان بألاسر بلغاء يراعون ماتقتضيه المقامات منهم (فاذا قال القائل ضربت غلمانى الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى تليه دون ماتقدمها فكذا فى غيره) اى غير الاستثناء من الاستثناء يرجع الى مايليه (دفعا للأشتراك) بأن يكون الاستثناء من الاستثناء شيئا والأستثناء لا من الاستثناء شيئا آخر وكلٌّ وضع بوضع على حده :

الوجه (السادس : ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الأولى الى) الجملة (الثانية) وهكذا (الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت) بعد كلام ثم شرع فى كلام آخر (فأنه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى

فتكون مانعة من تعلقه بها) والحق ان المتكلم مادام مشغولا بالتعبير عن مقصده الداعى الى التكلم فلا ظهور لأية كلمة الا بعد تمام سلسلة كلامه المربوط بعضها ببعض والتشبيه بالسكوت مع الفارق حيث يكون السكوت امارة تمام الكلام السابق عليه فما ذكره فى هذا الوجه لا ينتج بل هو تافه :

(والجواب عن الاول) وهو ان الاستثناء خلاف الأصل (انه ان كان المراد بمخالفة الأستثناء للأصل انه موجب للتجوز فى لفظ العام والأصل الحقيقة فله جهة صحة) لكن اذا قامت القرينة الصارفة فلا مجرى لهذا الأصل بل لابد من متابعة القرينة وما احتوت عليه (لكن تعليله بمخالفة الحكم الأول فاسد اذ لامخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و) يكون هذا الأخراج فى نفس المتكلم (قبل الحكم والاسناد كما هو رأى محققى المتأخرين فظاهر) لان الحكم ورد على ماحصل فى النفس وهو اخراج زيد من القوم ثم الحكم بالقيام (وكذا على القول بأن المجموع من المستثنى منه) القوم (والمستثنى) زيد (والاداة) الا (عبارة عن الباقى فله) اى للأستثناء (اسمان مفرد) حيث يقال استثناء او الحكم بعد الأخراج (ومركب) وهو ماذكره بقوله بأن المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الأداة عبارة عن الباقى (واما على القول بأن المراد بالمستثنى منه ما بقى بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينته وهو مختار اكثر المتقدمين فلأن الحكم لم يتعلق بالأصالة الا بالباقى فلا مخالفة بحسب الحقيقة : وقوله ان ترك العمل بالدليل يعنى الأصل فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا تعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالأخيرة

فى الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالأصل حينئذ لدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الأصل لقبل الاستثناء وان انفصل فى النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره) اى غير الاستثناء (من اللواحق) ان يلتحق بالكلام المنقطع منه بداعى دفع الهذرية (والبديهة تنادى بفساده : وان كان المراد) هذا فى قبال قوله سابقا ان كان المراد بمخالفة الاستثناء (ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الأصل يعنى القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم مادام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ماشاء من اللواحق وهذا يقتضى وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ) الذى لم تتم ملحقاته (حتى يتحقق الفراغ وينتفى احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الأخيرة ايضا ولا يجدى معه دفع محذور الهذرية لما عرفت) منا سابقا ان الانسان اذا انقطع كلامه وبعد فاصلة اتى باستثناء او ايّ قيد آخر كان ذلك غلطا منه ولا يلزمنا ان نلحقه بكلامه المنقطع دفعا لمحذور الهذرية اذ لامعنى لهذا اللزوم (فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان يأتى بدليله فى حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لايتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال) بسبب اتصال سلسلة كلامه وتشاغله بأبداء مقاصده (نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الأخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه) لأنه عام (لكل من الأمرين) الأخيرة

وحدها وهى مع الباقى (لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالأخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين) الآنفى الذكر (وصح التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالأختصاص بالأخيرة فى شئ وان قدرعروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الأمر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا اوردت مجردة عن القرائن تدل على الندب) على القول بأن مفاد الأحكام مركب لا بسيط وهو خلاف التحقيق كما اسلفناه (وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن) فيؤخذ به (وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه) اى نفى هذا المشكوك (بالأصل لكونه زيادة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين) انه مشترك بين الوجوب والندب او حقيقة فى الندب مجاز فى غيره (حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل على الوجوب) وهو احد شقى الأشتراك (ولا كذا الحال عند من يقول بانها حقيقة فى الندب) فان الحاجة الى القرينة عند من يريد بها الوجوب من باب حاجة المجاز اليها لتصرف عن الحقيقة وتعين المجازية (وعدّ بعض الأصوليين القول بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه) بان كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك (وحالنا فيما نحن فيه) وهو الأستثناء (هكذا فانا لا نعلم أقصد المتكلم الكل او الأخيرة وحدها لكنا نعلم ان الأخيرة مقصودة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب

قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ) العام (ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما و (لكن (يلزم من قال باختصاص الأخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ماعلمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامه وفى الواقع) ايضا (على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعليق بالأخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لأشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة) المصححة (وفى تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء) وهو هنا الأخيرة (فى الكل) وهو مجموع ما تقدم على الاستثناء (ليست على اطلاقها) جائزة (بل لها شرائط) وهى انتفاء الكل بانتفاء الجزء كانتفاء الأنسان بانتفاء رقبته (وهى هنا مفقودة) بوضوح لان الكل فى الجمل لا ينتفى بانتفاء الأخيرة كانتفاء الانسان بانتفاء الرقبة :

(والجواب عن الثانى) وهو ان المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه (ان حصول الاستقلال بتعلقه بالأخيرة انما يقتضى عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لأن ما أستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لايجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فأنه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالأخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى مشيرا الى هذه الحجة فى جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الأستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضى ان يتوقف فى ذلك كما نذهب اليه لأنه بنى

دليله على ان الأستقلال يقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك) :

(و) الجواب (عن الثالث) الذى جاء فيه ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه الا لضرورة تقتضى خلاف ذلك (بنحو الجواب عن الثانى فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الأخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه) :

(و) الجواب (عن الرابع) الذى جاء فيه ان الأستثناء لو رجع الى الجميع فأما ان يضمر مع كل جملة وهو خلاف الأصل وان لم يضمر كان العامل فى المستثنى اكثر من واحد وهو غير جائز (انا نختار عدم الأضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه وهو فى موضع المنع لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل فى المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها كقيام الفعل بالآلة والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حروف النداء نائبة عن أنادى وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فأنهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الأئمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا فى العلل الشرعية الأجتماع لكونها معرفات والعلل الأعرابية كذلك) معرفات (فأنما هى علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائى على الجواز وقول الفراء فى باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كأعطانى واكرمنى الأمير واعطيت واكرمت الأمير فالفعلان فى المثالين مشتركان فى

رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه بأصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بأن العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بأمرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا) فى غير الجوامد واما فيها فهى ليست ذات صلاحية للأضمار وتحمل الضمير الا على التأويل بالمشتق وليس بلازم (فهو) اى الضمير (اما فى كل واحد منهما بخصوصه او فى احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والأول باطل لانه يقتضى كون كل واحد منهما محكوما به على المبتداء وهو جمع بين الضدين والثانى يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالى عن الضمير واستقلال مافيه الضمير بها) اى بالخبرية وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب) وهذا تطويل بلا فائدة فأن مثل هذه التراكيب لايقصد منه الا محصول اللفظتين ومعجونهما وهو مزاى فيه شائبة الحلاوة والحموضة ومثله هذا أعسر يسر اى انه اضبط من غيره لان يمناه ويسراه فى القوة والاستعمال شيء واحد (ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف) فقد عمل فى قوله الظريفان كل من قام وذهب (ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف مانقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الأئمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف وارتضاه) :

(والجواب عن الخامس) الذى جاء فيه ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى مايليه دون ماتقدمه (ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب

رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالأمرين) معا (يقتضى الغائه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندى عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الأقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما يرجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك) اى مع رجوعه الى الدرهمين (الى العشرة لكان وجوده كعدمه لأخراجه منها) اى من العشرة (مثل ما ادخل) اليها من طريق الأستثناء من الدرهمين درهما (ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله له على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف مالو جعلناه راجعا الى ما يليه) وهو الأثنين فى قوله الا اثنين (فقط فأنه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر) فأن خروج الدرهم من الاثنين يصير العشرة تسعة وخروجه من العشرة نفسها يصيرها ثمانية :

(و) الجواب (عن السادس) الذى جاء فيه ان المتكلم لم ينتقل من الجملة السابقة الا بعد استيفاء غرضه منها (بالمنع من انه لم ينتقل عن الأولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الأولى فأنه مصادرة : اذا عرفت هذا كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الأخيرة حكم يعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد) والخيال ان الشرط المتأخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة واذا تقدم الشرط عمّ الجميع ولا خلاف (والأمر فيه) اى فى هذا القول (هين) لشذوذ قائله (وانت اذا أمعنت النظر فى الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا) وهو

الشرط المتأخر (وتميز المختار منها عن المزيف) :

(اصل : ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة فى النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة فى التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير فى بردهن للرجعيات فعلى الأول) وهو تخصيص العام السابق (يختص الحكم بالتربص بهن) اى بالرُجعيات (وعلى الثانى) وهو عدم تخصيص العام السابق (لايختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث) وهو التوقف فى التخصيص (يتوقف) نقول لو كنا نحن وهذه الجملة المطلقات يتربصن بأنفسهن وبعولتهن احق بردهن من دون مقربات او مبعدات خارجية كان من لازمها ان كل مطلقة تتربص وبحكم مطابقة الضمير لمرجعه ان كل مطلقة يجوز استردادها الى العلقة التى كانت وحيث يأتينا دليل خارجى فى أن حق الاسترداد مربوط بالمطلقة الرجعية فقط يكون من اللازم ايضا ابقاء المطلقة عموما على حكمها بالتربص والتصرف انما يكون فى الضمير فقط للدليل الخارجى وانه يرجع للرجعيات منهن فالحق ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لأدلة خارجية نظير الآية يبقى على عمومه والتصرف انما يكون فى الضمير لاغير ولا مجال للتخصيص اذ لاداعى له ولا للتوقف اذ لاموجب له:

ويقول المصنف (وهذا) اى التوقف (هو الأقرب لنا ان فى كل من احتمالى التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الأول) وهو التخصيص (فلأن لفظ العام حقيقة فى العموم فاستعماله فى الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثانى) وهو عدم التخصيص (فلأن تخصيص

الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الأستخدام فأن من انواعه) اى الاستخدام (ان يراد بلفظه معناه الحقيقى) وهو الأعم من الرجعيات (وبضميره معناه المجازى) وهو خصوص الرجعيات (وما نحن فيه) من الآية الآنفة الذكر ونظائرها (منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقى له واريد من ضميره المعنى المجازى اعنى الرجعيات واذا ظهر هذا فلابد فى الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه) بل وجوده فأن الأدلة الخارجية وهى جعل حق الاسترداد للرجعية فقط لاتزاحم الحكم بلزوم التربص على كل مطلقة اذ لاربط لها بذلك وانما تأتى الى الضمير نفسه فتتصرف فيه وهذا ليس فقط مرجحا للتجوز بالضمير بل هو ملزم به ولا اشارة فيه الى لزوم التربص على كل مطلقة اذ لارابطة فى البين : وقوله (فيجب الوقف) حقه ان لايجب الوقف بل لايجوز ويحكم بالتصرف فى الضمير فقط (فأن قلت تخصيص العام اعنى المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله) نقول هذا الكلام غلط لان المظهر انما تخصص بالضمير لانه خاص فكيف يقال فى الضمير انه يتخصص ويصير مجازا (ولا كذلك العكس فان تخصيص الضمير لايتعدى الى العام و) حيث لايتعدى (لايقتضى مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص) للعام السابق (ارجح مما يستلزمه التخصيص) له (لكون الأول) وهو عدم التخصيص للعام السابق (واحدا) وهو التجوز بالضمير فقط (والثانى) وهو التخصيص للعام السابق (متعددا) لانه كما يزعم تصرف فى العام نفسه وفى ضميره وهذا اشتباه فانه اذا تصرف بالعام وصار خاصا لخصوص الضمير فمن اين يأتينا

التصرف بالضمير الذى اوجب علينا ان نتصرف فى مرجعه وعلى كل حال ليس عندنا الا مجاز واحد اما فى العام او فى الضمير لكن المرجح للتجوز بالضمير ماذكرناه ان الادلة الخارجية هى التى اوجبت التصرف فيه وهى بنفسها لاتقتضى من العام شيئا ولا تزاحم مفاده فيبقى العام على عمومه والضمير يتخصص بمخصص خارجى (قلت) كلامك (هذا مبنى على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له) وهذا حق لو لم يرد بالمضمر معنى اخص حين الأتيان به وحيث تراد به الأخصية يكون التجوز فيه من باب عدم المطابقة بينه وبين مرجعه (لا) ان وضع المضمر (لما يراد بالمرجع وان كان) مااريد بالمرجع (معنى مجازيا له فأنه حينئذ يكون المبنى على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه لا لما يراد بالمرجع (يتحقق المجاز فى المضمر ايضا) كما يتحقق فى العام الذى خصص (على تقدير تخصيص العام لكونه) اى الضمير على المبنى المذكور (مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته) فيما كان عليه قبل التخصيص (وذلك) الذى بنيناه على المبنى المذكور (خلاف التحقيق والأظهر وضعه) اى الضمير (لما يراد بالمرجع) حين العود عليه ان عاما وان خاصا (فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين : وما قيل من اللازم لعدم التخصيص هو الأضمار لان التقدير فى الآية حينئذ بعولة بعضهن) احق بردهن (وكذا فى نظائرها) وهذا الكلام لاوقع له مع التصرف بالضمير وان المراد به هى الرجعيات وغاية مايتقاضاه هذا التصرف ان يصير الضمير مجازا بلا حاجة الى تقدير شىء (واما مع) فرضنا فى العام (التخصيص فهو) اى التخصيص يكون (اللازم) فلا داعى معه لتقدير محذوف (وقد تقرر) فى محله (ان التخصيص خير من الاضمار)

والتقدير (فضعفه ظاهر) خبر لقوله وما قيل (بعد ماقررناه اذ لاحاجة الى اضمار البعض) بأن نقول وبعولة بعضهن احق بردهن (بل يتجوز بالضمير عنه) اى عن كلمة بعض (فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص) والحق فى الباب ماعرفته وهو ان العام يبقى على عمومه اذ لامزاحم له واما الضمير فيتجوز به للدليل الخارجى كما قرئته ولا منفذ من المنطق لغير هذه الصورة وكل الذى سبق من الكلام حول هذا الموضوع زائف كما رأيت :

(احتج الأولون) القائلون بتخصيص العام السابق (بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ماهو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا) اى على كل حال (كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع) والجواب الصارم ماقرئته عنا فى صدر البحث وثناياه :

(حجة الشيخ ومتابعيه) على بقاء عموم العام (ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه مالم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير) بالدليل الخارجى (العائد فى الظاهر اليه) لو ابقى على ظهوره لكنه لم يبق بسبب الدليل الناطق ان بعل الرجعية احق بردها لا بعل ايّة مطلقة كانت (لايصلح لذلك) اى للتخصيص بل لامجال له لان الأدلة التى خصصت الضمير لم تزاحم العام بل لاترتبط به حتى يسرى التصرف من الضمير اليه (لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه) غايته ان المرجع وهو العام اذا تخصص كان من لازمه جذب ضميره اليه ولا عكس ولا يعقل ان يكون مرجع الضمير خاصا والضمير الذى يرجع اليه عاما فى مقام رجوعه اليه اذ مازاد على دائرة الخاص لامرجع له وعلى هذا فلا يصح قوله (فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك)

اى مجازا فأن خروج العام عن عمومه يستدعى موازنة ضميره له اذ لامعنى لعمومية الضمير مع خصوصية المرجع لكن خروج الضمير عن عمومه لا يستدعى خروج مرجعه عن العموم وليست هذه الصورة كالأولى فان صغر الضمير له مرجع فى العام اما عمومية الضمير بمقدار الزائد فيها فلا مرجع لها وهذا لايجوز مضافا الى ان الذى اخرج الضمير عن عمومه لم يزاحم عموم العام بل لا يرتبط به كما رأيت :

(والجواب) من المصنف ليس بسالم حيث قال (المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير) الذى صغرت دائرته بالدليل (على حقيقته التى هى الأصل اعنى المطابقة للمرجع يستلزم) ان تكون سعته بسعة المرجع لان المطابقة هذا معناها اما حيث يأتى دليل خارجى للضمير خاصة ولا ربط له بالعام فان هذا الضمير لا يستلزم تخصيص مرجعه لفرض انه قد تجوز به فالمجازية المستدعاة من الدليل الخارجى تكون نصيبه ولا تسرى الى العام لفرض ان الضمير ليس على رسله بل هو مجاز فى معناه فلا يستلزم (تخصيص المرجع و) لا (يكون ذلك مقتضيا للتجوز فى لفظ العام) اذ لاتخصيص فى البين لعدم الداعى اليه : واما قوله (فلا يجدى الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله فى العموم) على سياقه هذا فليس بسالم فان الذى يقول ان التخصيص فقط للضمير فقد قال بمجازيته وجاز له ان يقول ببقاء المرجع على حاله فى العموم وذلك يجديه ولكن لا يستطيع الفرار من مجازية الضمير اما الذى يريد الفرار من مجازية الضمير فلابد له من تخصيص المرجع مستقيما وحينذاك لاداعى لمجازية الضمير المطابق سواء كان ما طابقه حقيقة ام مجازا : وهكذا قوله (ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لأحد المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف) ليس بسالم لانه اخذ نتيجة من غير مقدمة

منتجة وقد قرأت ان التجوز بالضمير هو الذى قام عليه الدليل بلا ان يرتبط بالعام السابق فلا مجال للتوقف :

(اصل : لاريب فى جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة) نظير ان يقال كل تأديب يجوز ايقاعه بالأنسان للأستصلاح ويرد حرمة قول اف للوالدين الذى لازمه حرمة ماهو اعظم من التأفيف فيكون هذا المفهوم مخصصا ومفهوم الموافقة اقوى من منطوقه فحيث يجوز التخصيص بالمنطوق فبما هو اقوى منه يكون اوضح جوازا (وفى جوازه) اى التخصيص (بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف) مثلا يرد ان كل ماء طاهر ثم يرد ان الماء اذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا مفهومه انه اذا لم يبلغ ذلك حمل خبثا فهذا المفهوم هل يخصص ذاك العموم كل ماء طاهر (والأكثرون على جوازه وهو الأقوى : لنا : انه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ماتحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الأقوى ظاهرة وليس الأمر ههنا) اى فى مفهوم المخالفة (كذلك فان المنطوق اقوى من دلالة المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وحينئذ فلا يجب حمله عليه) بل على مبناه انه لايجوز (والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا) اى فى كل مفهوم (بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا يقصر فى القوة عن دلالة العام على خصوصات الأفراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات) بما قيل فيه مامن عام الا وقد خص والحق انه لامجال للمخالفة بعد احراز حجية المفهوم :

(اصل : لاخلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر) وهو قطعيته (واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالأقرب

جوازه مطلقا) فى قبال التفاصيل الآتية (وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم) اى من العامة (انكاره مطلقا) كذلك فى قبال التفاصيل الواردة فى هذا الأصل (وهو مذهب السيد) المرتضى لايقال انه لايقول بحجية خبر الواحد فبطبيعة الحال لاتكون له اية اهمية لا فى قبال الكتاب بل فى قبال غيره ايضا لان السيد بنى استدلاله على فرض العمل به (فأنه قال فى اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به : ومن الناس من فصل فأجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان او منفصلا : وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا : وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الأطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لاتوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به) لاشك ان القرآن عند المسلمين قطعى الصدور عن المولى المكلف كما لاشك ان الكثير من مفاداته بالدلالة قطعى الدلالة نظير قل هو الله احد او حرمت عليكم امهاتكم او لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى وما اكثر ذلك فى كافة سوره وآياته فى شتات موضوعاته كما لاشك ايضا فى ان جملة منه متشابه لايستفاد منه وان جملة ثالثة منه لها ظواهر منعقدة بحسب مجاريها اللسانية : هذا من ناحية الكتاب : واما السنة فحيث تثبت فهى حجة عند المسلم ايضا لكن الكلام فى ثبوتها وفى طريقه من الوعورة الشىء الكثير ليس هذا الباب محلا لبيانه وقد نتعرض لجملة منه فى باب الأخبار من هذا الكتاب والسنة نفسها بعد الفراغ من ثبوتها مثل الكتاب فى مفاداتها فمنها نصوص ومنها ظواهر ومنها كالمتشابه لايستفاد منه لو بقى لنفسه كمتشابه القرآن : اذا فأطلاق ان

القرآن قطعى السند ظنى الدلالة كأطلاق ان السنة ظنية السند قطعية الدلالة فيه خدشة واضحة : ولابد فى مورد النزاع فى هذا الباب ان يكون العنوان هكذا هل يخصص مفاد السنة الثابتة السند الواضحة الدلالة عموم القرآن الواضح الدلالة اولا : ولا شك ان من لازم من يقول بحجية الخبر الرضوخ للاعتراف بالتخصيص (لنا : انهما دليلان تعارضا فأعماله له ولو من وجه) بأن يعمل مفاد الخاص وما زاد عنه يبقى تحت العام فقد عملنا بالخاص وعملنا بالعام جميعا (اولى) من طرح احدهما بالمرة (ولا ريب ان ذلك) وهو الأعمال لهما (لايحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام) وحده (لبطل الخاص ولغى بالمرة : احتجوا للمنع) من التخصيص بخبر الواحد للكتاب (بوجهين احدهما ان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظن لايعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى) وجوابه ان هذا الظنى بعد انعقاد حجيته فى نفسه كما هو المفروض لايتأتى فيه انه ظنى او قطعى لانعقاد حجيته بالفرض وتكون حينذاك حجة فى مقابل حجة (والثانى) من الوجهين (انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ) به (ايضا والتالى) وهو النسخ به (باطل اتفاقا فالمقدم) وهو التخصيص به (مثله) فى البطلان (بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه) اى النسخ (تخصيص فى الأزمان والتخصيص المطلق) اى بما هو تخصيص سواء كان للأزمان ام للافراد (اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ) لانه نوع من التخصيص (والجواب عن الأول ان التخصيص وقع فى الدلالة لأنه دفع للدلالة فى بعض الموارد وهى) اى الدلالة (ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل هو ترك الظنى بالظنى وبتقرير

آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة وخاص الخبر وان كان ظنى النقل لكنه قطعى الدلالة فصار لكل) واحد منهما (قوة من وجه) اما فى السند لبعض واما فى الدلالة للبعض الآخر (فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما) بتخصيص العام منهما بالخاص : وبعد ماعرفناك فى مقدمة البحث عن هاتين الكليتين قطعية الكتاب سندا وظنيته دلالة وظنية السنة سندا وقطعيتها دلالة وانهما مخدوشتان وهكذا عرفت فيما سبق ان قطعية الدلالة مع ظنية السند بظاهرها تلبيس فأن المستفاد من الظنى لايكون قطعيا بنحو مطلق وحيث ليكون كذلك لايكون له اثر وكذلك قطعية السند لاتؤثر فى ظنية الدلالة فتقلبها الى القطع مثلها فى السند والجواب الحق ماعرفته (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى ان الاجماع الذى ادعيتموه) بالنسبة الى عدم النسخ بخبر الواحد (هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص) فى الافراد (اهون من النسخ) فى الازمان لان التخصيص فى الافراد لاينقطع سيلان حكمه عاما وخاصا واما التخصيص فى الازمان فأن معناه انقطاعه عن السيلان مع الزمان (فلا يلزم من تأثير الشىء فى الضعيف تأثيره فى القوى : فليتأمل) قد تكون جهة التأمل انهما متعادلان فكما ان العام المخصص فى الافراد محفوظ له بما هو فيه سيلانه فى الزمان كذلك العام المخصص بالنسخ فى الزمان محفوظ له عمومه للأفراد قاطبة :

(حجة المفصلين ان الخاص ظنى والعام قطعى فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك) اى ضعفه (عند الفرقة الأولى) الناطقة بجواز التخصيص ان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان ام منفصلا (بأن يدل دليل قطعى على تخصيصه فيصير مجازا : وعند الفرقة

الثانية) القائلة بالجواز ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا (بأن يخص بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل) فانه حقيقة عندها كما تقدم فى الأصول السابقة (والقطعى يترك بالظنى اذا ضعف) القطعى (بالتجوز اذ لايبقى قطعيا لأن نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا فى الباقى فارتفع مانع القطع : والجواب بمثل ماتقدم) فى الجواب عن الحجة الأولى (فان التخصيص يقع فى الدلالة وهى ظنية فلا تنافيه قطعية المتن) وانت عرفت مافى هذا الجواب سابقا :

(واحتج المتوقف) عن الفتوى بأنه يخصص او لايخصص (بأن كلا منهما) اى الكتاب وخبر الواحد (قطعى من وجه وظنى من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف : والجواب بترجيح الخبر) الخاص (لأن فى اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب) وحده (ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الأبطال) حيث تثبت الحجية لخبر الواحد (هذا ودفع ماقاله المحقق هنا) بمنع كون خبر الواحد دليلا على الأطلاق لأن الدلالة على العمل به الأجماع على استعماله فيما لاتوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به (يعلم مما نذكره فى محله من بحث الأخبار ان شاء الله) :

(خاتمة : فى بناء العام على الخاص) وتأثره به (اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر) بأن يكون احدهما سلبيا والآخر ايجابيا نحو اكرم بنى تميم ولا تكرم جهالهم وغير المتنافيين بأن لايختلفا فى ذلك نحو اكرم بنى تميم واكرم بنى تميم العلماء وهذا مالاخلاف فيه اذ لاتنافى (فأما ان يعلم تاريخهما) بالأقتران او التقدم والتأخر (اولا) يعلم تاريخ ذلك (والأول) معلوم التاريخ (اما) يأتيان وهما (مقترنان اولا) اقتران

(والثانى) وهو عدم الأقتران (اما ان يتقدم العام) على الخاص (او) يتقدم (الخاص) على العام (فهذه اقسام اربعة (١) مجهول التاريخ (٢) الأقتران (٣) تقدم العام على الخاص (٤) تقدم الخاص على العام :

(الأول ان يعلم الأقتران) يعنى فى اطلاقة واحدة قال اكرم بنى تميم ولا تكرم جهالهم (ويجب حينئذ بناء العام على الخاص) يعنى يلزم ان يخصص العام به (بلا خلاف يعبأ به) :

(الثانى ان يتقدم العام) ويتأخر الخاص (فأن كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان) الخاص (نسخا له وان كان) ورود الخاص (قبله) اى قبل حضور وقت العمل بالعام (بنى على جواز تأخير بيان العام) انه هل هو جائز او لايجوز تأخير بيانه (فمن جوزه) اى جوز تأخير بيان العام (جعله) اى جعل الخاص (تخصيصا وبيانا له) اى للعام (كالأول) وهو الأقتران (وهو الحق وغير المجوزين) لتأخير بيان العام (بين قائل بأنه) اى الخاص (يكون ناسخا وهو من لايشترط فى جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له) ومسقط له بالمرة فليس بمخصص لأنه لم يقترن بالعام وليس بناسخ لان من شرط الناسخ ان يرد بعد حضور وقت العمل وعندهم ان العام والخاص بهذا اللون كدليلين تعارضا فيعمل معهما مايعمل بالمتعارضين (وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتى تحقيق ذلك) :

(الثالث : ان يتقدم الخاص) ورودا على العام بأن يقول لاتكرم جهال بنى تميم ثم بعد ذلك يقول اكرم بنى تميم (والأقوى ان العام يبنى عليه) اى يخصص به (ايضا) كالأول وبعض صور الثانى (وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه) اى العام المتأخر (يكون ناسخا

للخاص حينئذ) يجئ متأخرا عن الخاص (وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابى المكارم ابن زهرة) :

(لنا) على ان العام المتأخر يبنى على الخاص المتقدم (انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام) على عمومه من دون تخصيصه بالخاص (يقتضي الغاء الخاص) واسقاطه بالمرة (اذا كان وروده) اى العام (قبل حضور وقت العمل به) اى بالخاص (ونسخه) اى نسخ الخاص (ان كان) ورود العام (بعده) اى بعد حضور وقت العمل بالخاص (ولا كذلك العمل بالخاص) وتخصيص العام به (فأنه يقتضي دفع دلالة العام عن بعض جزئياته) بمقدار مايخرجه الخاص (وجعله) اى العام (مجازا فيما عداه) اى في الباقي بعد التخصيص (وهو هين عند ذينك المحذورين) وهما الغاء الخاص بالمرة واسقاطه او نسخه (فكان) التخصيص (اولى بالترجيح : وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص بالازمان فليس التخصيص في اعيان العام) وافراده (بأولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لأن مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لامساغ لأنكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لايقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه مامن عام الا وقد خص كما مَرّ) ذلك مرارا :

(حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لاتقتل المشركين) وكان زيد منهم (فهو بمثابة ان يقول لاتقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لاتقتل زيدا

لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ماهو بمثابته و) الوجه (الثانى) من الحجة (ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه) فى الورود فأن رتبة البيان التأخير عما يبينه لا التقدم والتقديم عليه :

(والجواب عن الأول المنع من التساوى) بين المجمل والمفصل والمختصر والمطول (فأن تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة) كما ترى ذلك فى قولك اقتل زيدا ولا تقتل زيدا فأنهما متناقضان بخلاف قولك اقتل زيدا ولا تقتل المشركين مع ان زيدا منهم فأنه لاتناقض فيه لأن وجود زيد فى جملة المشركين على نحو الاجمال لا التفصيل وعلى نحو الذوبان فيهم لا التشخص والقائمية بالنفس (بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه) حيث يدور ويتردد الأمر بينهما (ولان النسخ) معناه (رفع) الحكم (والتخصيص) تضييق (لارفع فيه) بالكلية كما يتقاضاه النسخ (وانما هو) اى التخصيص (دفع) لبعض الافراد عن حكم العام (والدفع اهون) بكثير من (الرفع) كما هو واضح :

(و) الجواب (عن الثانى بأنه) اى قولكم ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه (استبعاد محض) لانعكاس شبح على الخيال لا واقعية له (اذ لايمتنع ان يرد كلام) بالفعل (ليكون) فى الآتى (بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده) فى الزمان (وتحقيقه) اى تحقيق هذا القول (انه تتقدم ذاته) لابوصف كونه بيانا الآن لشئ اخر اذ لا آخر بالفعل (ويتأخر وصف كونه بيانا) عندما يأتى الكلام الآخر بعده (ولا ضير فيه) وله نظائر كثيرة فأن ذاتية الشئ تثبت له عند تحققه فى نفسهُ باعتبار الطوارئ اللاحقة تنخلق له اوصاف باعتبار هذه اللواحق :

(اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق) الحلى (عند نقله القول بالنسخ ههنا عن الشيخ علله بأنه لايجيز تأخير البيان) فى حال ان مفروض البحث ان يقال تقديم البيان (وكأنه يريد به) اى بهذا القول (عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه) اى على التخصيص (مقارن له وان) ههنا وصلية (كان قد تقدم عليه مايصلح للبيان) كما فى مفروض بحثنا (والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان) لفرض انه متقدم لامتأخر نعم شرطية الأقتران تمنع من التقديم والتأخير كليهما :

(والجواب عن هذا التعليل اولا انا لانسلم عدم جواز تأخير البيان) يعنى عن وقت الخطاب بالعام بل يمكن القول بجوازه مادام وقت العمل غير آت (وثانيا انه على تقدير سبق الخاص) ورودا على العام (لايكون البيان متأخرا) بل عندما يرد العام يقترن البيان به فيكون من الخاص المقترن لا المتأخر ولا المتقدم بوصف كونه بيانا بل متقدما فى ذاته مقارنا فى اتصافه بالبيانية (ولم يتعرض السيدان) المرتضى وابن زهرة (ههنا) اى فى مفروض البحث (للاحتجاج على ماصارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فأنهما يشترطان الاقتران فى التخصيص) :

(القسم الرابع) من الاقسام الاربعة السابقة الذكر (ان يجهل التاريخ) لهما معا فلا يدرى تقدم العام على مخصصه او تأخر او اقترن (وعندنا انه يعمل حينئذ بالخاص) اى يخصص به العام (ايضا) كسوابقه (لأنه) اى مجهول التاريخ (لايخرج فى الواقع عن احد الاقسام السابقة) لانه اما متقدم او متأخر او مقارن (وقد بينا ان الحكم فى الجميع العمل بالخاص : وما قيل بأن الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده) اى بعد وقت

العمل به (كان ناسخا وحينئذ) يفرض وروده بعد وقت العمل بالعام (فان كانا) العام والخاص (قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب) فى هذه الصور الثلاث (ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا) وقد تقدم ان التخصيص اهون من النسخ (وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فأما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الأول) اى كونه مخصصا (يعمل بالخاص ايضا) كالصور السابقة (وأما على الثانى) وهو كونه ناسخا (فلا يجوز) النسخ به لانه من نسخ الظنى للقطعى ولا تكافوء بينهما (بل يكون مردودا) بالمرة ويبقى العام فى ميدانه : واخيرا (فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام : فجوابه ان احتمال النسخ) بما هو نسخ (معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق) من ايّة قيد (فمع جهل الحال لايعلم حصول الشرط) للنسخ (والأصل يقتضى عدمه) اى عدم ماشك فى تحققه لأجل الشك فى تحقق شرطه (الا ان يدل دليل على وجوده) اى وجود الشرط (والمشروط) وهو النسخ (عدم عند عدم شرطه) الثابت بالأصل (فلا يصح احتمال النسخ حينئذ لمعارضة احتمال التخصيص : لايقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث تجهل الحال فنتمسك فى نفيه) اى نفى شرط التخصيص (بالأصل) كما فعلنا فى جانب النسخ (ويلزم منه) اى من نفى الشرط (نفى المشروط الذى هو التخصيص : لأنا نقول) جواب لقوله لايقال (قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ) لانه اهون منه لجهات

ذكرها (وانه اذا تردد الأمر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما فى صورة تأخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص حينئذ ممتنع لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة) وهو وقت العمل (وهو غير جائز وهذا يقتضى المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو فى المعدول عنه) وهو النسخ (لا) فى المعدول (اليه) وهو التخصيص (ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع) عن التخصيص (فيجب الحكم بالتخصيص : وان سلمنا تساوى الاحتمالين) فى النسخ والتخصيص فالاشكال) المقرر (مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا) وتبقى صور كونهما قطعيين او ظنيين او كون الخاص قطعيا والعام ظنيا على رسلها فى لزوم التخصيص بالخاص (فيختص التوقف به) اى فى هذا الشق وهو كون العام قطعيا والخاص ظنيا (اذ ماعداه من الصور) التى عرفتها (خالص من هذا الشوب وحينئذ فلا وجه لتخيل التوقف به فى تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ماذكر من الامور بل تستثنى هذه الصورة) وهى صورة قطعية العام وظنية الخاص (من البين ويبقى الحكم بالتقديم) للخاص (على حاله فى الباقى) من الصور وهى ثلاثة (ولعل هذا المعنى) الذى ذكرناه (هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تأديته الا ان سوق كلامه يأباه) لأنه استشكل فى صورة قطعية العام وظنية الخاص على اطلاقها الشامل لصور اربعة واحد منها فقط قد تحتمل فيه حزازة :

(هذا : وينبغى ان يعلم ان اثر هذا الأشكال) الذى حرره المصنف واجاب عنه وحققناه نحن (على تقدير ثبوته عند اصحابنا) اى الامامية (سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا فى الأخبار واحتمال

النسخ انما يتصور فى النبوى منها) لان النبى باعتبار انه لاينطق الا بوحى فيكون الوحى ناسخا للوحى ولا وحى بعد النبى (وهو) اى النبوى المعتبر عند الامامية (قليل عندهم) لأن اغلب ما يروى عنه طريقه عامى لاحجية فيه (كما لايخفى قال المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما وتأخره وهذا لايليق بعموم الكتاب فأن تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لاخلاف فيه وانما يصح تقديره فى اخبار الآحاد لأنها هى التى ربما عرض فيها هذا) الاشتباه من التقدم والتأخر والأقتران (ومن لايذهب الى العمل بأخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فأن تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء) اى بناء العام على الخاص (والرجوع الى مايدل عليه الدليل من العمل بأحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا) اى فى مجهولى التاريخ (هو مذهب من قال بالنسخ فى القسم السابق) وهو تقدم الخاص على العام (ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك) وهو نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم (ظاهر) خبر لقوله ووجهه ـ اى وجه التوقف هنا ـ اى فى مجهولى التاريخ ظاهر (لدوران الخاص حينئذ) يشتبه تقدمه او تأخره او اقترانه (بين أن يكون مخصصا) حيث يأتى مقترنا او متأخرا (او منسوخا) حيث ياتى متقدما على العام (ولا ترجيح لأحدهما) حيث يشتبه تقدمه وتأخره واقترانه (فيتوقف) فى الحكم عليه انه مخصص للعام او منسوخ به عندهم :

(المطلب الرابع : فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين : اصل : المطلق هو مادل على شايع فى جنسه) كرجل فأنه يدل على الذكر البالغ من الناس (بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة) على البدل

(مما يندرج تحت امر مشترك) كما ذكرناه من المثال (والمقيد خلافه فهو مايدل لا على شايع في جنسه) كما كان المطلق يدل على ذلك الشائع فقولنا رجل عالم لايدل على الشياع الذى يدل عليه رجل وحده وان كان رجل عالم شائعا ايضا فى سعة محيطه الذى يتجول فيه لكن المصنف يريد بكلمته الآنفة المعرفة فأنها لاتدل على شايع لكنه خلاف المصطلح فأن عنوان المقيد لايطلق على المعرفة بل كما ذكرنا وكما ذكر بقوله (وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو مااخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فأنها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ماحيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشائع فى المقيد هو الأطلاق الثانى : اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فأما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا) والحكم هو الاكرام (وجالس هاشميا عالما) والحكم هو المجالسة (فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا) لاختلاف الحكم المزيل لربط احدهما بالآخر (سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بأن كانا امرين) نظير المثال السابق (ام نهيين) نظير لاتكرم فاسقا ولا تجالس فاسقا متعنتا (ام لا كأن يكون احدهما امرا والآخر نهيا) نظير اكرم عالما ولا تجالس عالما فاسقا (وسواء اتحد موجبها) بأن كان الداعى اليهما واحدا (او اختلف) بأن كان لكل داع خاص لاربط له بالآخر (الا فى مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لاتملك رقبة كافرة فأنه يقيد المطلق بنفى الكفر وان كان الظهار) والحق ان يقول وان كان العتق (والملك حكمين مختلفين) واما الظهار الذى ذكره فهو موجب لاحكم : وانما قال الا فى مثل ان تقول الخ (**لتوقف الاعتاق على الملك**)اذ لا عتق

الا فى ملك (واما ان لايختلف) حكمهما (نحو اكرم هاشميا واكرم عارفا) فالاكرام الذى هو الحكم فى الطرفين واحد (وحينئذ) يتحد الحكم فيهما (فأما ان يتحد الموجب) الذى جلب الحكم ودعى اليه واوجبه (او يختلف) بأن كان داعى الحكم فى المطلق غير داعيه فى المقيد (فان اتحد) الموجب (فأما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلاثة) الأول اتحاد الموجب مع الاثبات الثانى اتحاد الموجب مع النفى الثالث اختلاف الموجب :

(الأول : ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله فى النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه) فى الورود (او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان) الأول (حمل المطلق على المقيد و) الثانى (كونه بيانا لا نسخا : اما انه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لايلزم منه العمل بالمقيد لصدقه) اى المطلق (مع غير ذلك المقيد : بهذا استدل القوم وهو) اى هذا الاستدلال (جيد حيث ينتفى منه احتمال التجوز فى المقيد بأرادة الندب) فى صيغة الأمر الواردة فى المقيد (اعنى كونه افضل الأفراد او ارادة الوجوب التخييرى) بينه وبين المطلق اما حيث يكون الأمر فى المقيد للفضيلة او للتخيير بينه وبين المطلق فلا يحمل المطلق على المقيد الزاما بل من اراد الفضيلة اتى بالمقيد ومن لم يردها يكتف بالمطلق (وكذا) فى عدم الألزام بحمل المطلق على المقيد (لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز فى لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد

المجازين) الحاصلين فى المقيد نفسه وفى حمل المطلق عليه (بل يحصل التعارض المقتضى للتساقط او التوقف ويبقى المطلق) لنفسه ولمفاده (سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الأشكال فى النهاية وأجاب عنه بما يرجع الى ان حمله حينئذ على المقيد يقتضى تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فأنه لايحصل معه ذلك اليقين) الذى يحصل من الأخذ بالمقيد (وقد اخذه) اى اخذ قولنا سابقا حكاية عن العلامة ان العمل على المقيد يقتضى تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقاء المطلق على اطلاقه فأنه لايحصل معه ذلك اليقين (بعضهم دليلا على الحكم) بلزوم حمل المطلق على المقيد (مستبدا) اى مستقلا (مع الدليل الآخر) الذى سقناه فى صدر الحجة حيث قلنا ان حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين : يعنى ان البعض استدلوا لحمل المطلق على المقيد بدليلين الأول انه جمع بين الدليلين الثانى ان العمل بالمقيد يوجب الخروج عن العهدة (من غير تعرض للأشكال) الذى ذكرناه وذكرنا منشأه بقولنا اما مع تساوى الأحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين الخ حتى يقول وقد اشار الى بعض هذا الاشكال فى النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله حينئذ على المقيد يقتضى تيقن البراءة الخ (وهو كما ترى) ان العلامة لم يذكر ماذكر دليلا على لزوم حمل المطلق على المقيد بل ذكر ذلك من بعد الاشكال حائطة للمكلف فهو ليس بدليل مستقل :

(واما) الأمر الثانى وهو (انه بيان لانسخ فلأنه نوع من التخصيص فى المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من

التخصيص فيسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر) بيان لاناسخ :

(احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر بأنه لو كان بيانا للمطلق حينئذ لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه) حيث يستعمل المطلق بمعنى المقيد (وهو) اى التجوز (فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق) عندما يجاء به (لادلالة له على تقيد خاص) وانما يدل على الشياع (والجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم) للمعنى التقييدى (بعده) اى بعد وروده (لاقبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها) بوصف التقييد (قبل) ورود المقيد (وليس الأمر كذلك) فأننا لانقول بان المطلق مستعمل فى معنى المقيد قبل ورود المقيد بل بعده (وسيأتى لهذا) البحث (مزيد تحقيق عن قريب) فانتظر :

(الثانى) من اقسام المطلق والمقيد (ان يتحد موجبهما) حال كونهما (منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول فى كفارة الظهار) الذى هو الموجب (لاتعتق المكاتب) و (لاتعتق المكاتب الكافر حيث لايقصد الاستغراق) بقوله لاتعتق الكافر فانه اذا قصد الاستغراق خرج المورد من باب المطلق ودخل فى العموم (كما فى اشتر اللحم) ويريد بذلك انه قصد الجنس (فلا يجزى اعتاق المكاتب اصلا) لا مؤمنا ولا كافرا :

(الثالث) من اقسام المطلق والمقيد (ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها) بالمؤمنة (فى كفارة القتل) والظهار والقتل موجبان مختلفان (وعندنا) فى هذه الصورة (انه) اى المطلق

(لايحمل على المقيد حينئذ لعدم المقتضى له) اى للتقييد لان المطلق من قماش وهو الظهار وما يستدعيه والمقيد من قماش آخر وهو القتل وما يستدعيه فأى ربط لأحدهما بالآخر (وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه) اى شرائط القياس (وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا) وجدت شرائطه ام لم توجد (وكلاهما باطل لاسيما الأخير) القائل بالتقييد حتى مع تخلف شرائط القياس :

(اصل : المجمل هو مالم تتضح دلالته و) هو (يكون فعلا) من الافعال (ولفظا مفردا او مركبا : اما الفعل) المجمل (فحيث لايقترن به مايدل على وجه وقوعه) انه مباح متساوى الطرفين او راجح الترك او الفعل او واجب وكل هذا يتصور فى فعل المعصوم ويتصور الحرام فى فعل غيره (واما اللفظ المفرد فكالمشترك) اللفظى (لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين) حيث وضع هذا اللفظ لمعانى عديدة (والقرء) مثله ولا قرينة مشخصة (واما) ان يكون الاشتراك (بالأعلال كالمختار المتردد بين) اسم (الفاعل و) اسم (المفعول اذ لولا الأعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفى الأجمال) حينذاك (واما اللفظ المركب فقوله تعالى) وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم الا ان يعفون (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى) حيث يمكن هذا التردد شرعا (وكما فى مرجع الضمير حيث يتقدمه أمران يصلح) عوده (لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده) اى الضمير فى ضربته (بين زيد) الفاعل (وعمرو) المفعول (وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم محصنين) فأن تقييد الحل بالأحصان مع الجهل به) اى بالاحصان هنا (اوجب الأجمال فيما

احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) وهذا الاستثناءمبهم فيسرى ابهامه الى ماقبله :

(اذا عرفت هذا فههنا فوائد ـ الأولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامه الى أن آية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والأكثرون على خلاف ذلك) فى اليد وفى القطع معا (وهو الأظهر ـ لنا ـ ان المتبادر من لفظة اليد عند الأطلاق هو كل العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشئ عما كان متصلا وهو ظاهر فيه فأين الأجمال) :

(احتج السيد بأن اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها) اى للأبعاض (اسماء) خاصة (تخصها فيقولون غوصت يدى فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدى وانما اعطى بأنامله وكذلك كتبت بيدى وانما كتب بأصابعه قال وليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها بأسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو : واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك) الذى ساقه السيد (بأن القطع يطلق على الأبانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الأجمال) :

(والجواب عن الأول ان الأستعمال يوجد مع الحقيقة و) مع (المجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل والبعض الا ان فهم ماعدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان فى تبادر الجملة عند الأطلاق وتوقف ماسواها على القرينة وان كان استعمال اليد

في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لايقتضى الأجمال بل لابد من كونه ظاهرا فى الكل) كلا وبعضا (بحيث لايسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه) فمن دون القرينة لايسبق الا الكل ومع القرينة تتبع القرينة (و) الجواب (عن الأخير بمثله فأنا قد بينا ان القطع ظاهر فى الأبانة) ولو جاز استعماله مع غيرها فبالقرينة :

الفائدة (الثانية : عد جماعة فى المجمل نحو قوله لاصلاة الا بطهور) مما سياقه بالنظر الى نفسه يعطى نفى الماهية (و) كذلك نظائره من نحو (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا) اى غير مبين فيه وجه النفى وجهة اجماله عند هؤلاء ان وجه النفى قد يكون هو الصحة وقد يكون هو الكمال ونحو ذلك وهو اشتباه فان نفى الكمال ونظائره لايستدعى نفى الماهية ولا شك ان هذه التراكيب لنفيها لو خليت هى ونفسها حتى فى لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد وحيث تأتى قرينة على ان المراد نفى الكمال فأن القرينة هى المتبعة فى تأمين مقصود المتكلم واما التركيب فى نفسه فهو كما قلنا لنفى الماهية ونفيها باعتبار سلب آثارها ومن ابرز آثارها فى التراكيب المذكورة الصحة فهى منفية (وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كما فى الأمثلة المذكورة او) كان المنفى (لغويا ذا حكم واحد) لااحكام متعددة (فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل : والحق انه لااجمال مطلقا) فى قبال التفاصيل المذكورة (وفاقا للأكثر ـ لنا ـ انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية فى الصحيح من الأفعال كان معناه لاصلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفى المسمى حينئذ ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للأرادة فلا اجمال وان لم تثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر) عند

المصنف (وقد مر) فى بحث الحقيقة الشرعية من هذا الكتاب انه رحمه الله لا يثبتها (فأن ثبتت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لاعلم الا مانفع ولا كلام الا ماافاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه) العرفى (ايضا) كالشرعى (فالظاهر انه يحمل على نفى الصحة دون) نفى (الكمال لان مالا يصح) والصحة بمعنى ترتب الاثر (كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل فكان) عدم الصحة (اقرب المجازين الى الحقيقة) التى هى نفى الماهية (المتعذرة) وتعذرها باعتبار ان توجد الماهية بحسب الظاهر من دون طهور ولا فاتحة الكتاب وهكذا (وكان ظاهرا فيه فلا اجمال : لايقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل) بل امر اللغة تابع للوضع (لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة) :

(احتج الأولون) وهم القائلون بالأجمال مطلقا اى فى الفعل الشرعى واللغوى ذى الحكم الواحد او الأكثر (بأن العرف فى مثله) اى مثل لاصلاة الا بطهور (مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال اخرى فكان) الذى يقدر (مترددا بينهما ولزم الأجمال) لذلك (والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان) كما تدعون (فأنما هو باعتبار اختلافهم فى انه ظاهر فى الصحة او فى الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد) فيه (بينهما فهو ظاهر عندهما) كل فريق بحسب فهمه (لامجمل الا انه ظاهر عند كل) منهما (فى شىء) وهو الذى يدعى فهمه من التركيب (ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفى الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفى الذات) :

(حجة المفصل) بين الفعل الشرعى والفعل اللغوى ذى الحكم الواحد وبين الفعل اللغوى ذى الأحكام المتعددة (ان انتفاء الفعل الشرعى ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجرى النفى فيه على ظاهره) لانه يفقد جزءه او شرطه (ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوى فأنه يجب صرف النفى اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والأجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الأجمال : والجواب ظاهر مما قدمناه) فى جواب المدعين للأجمال مطلقا (فلا نعيده) وقد سبق ان اقرب المجازين هو نفى الأجزاء الذى يلتئم مع نفى الماهية بخلاف نفى الكمال والفضيلة فأنهما لايلتئمان مع نفى الذات :

الفائده (الثالثة : اكثر الناس على انه لااجمال فى التحريم المضاف الى الأعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض) فادعى الأجمال (والحق الأول) وهو انه لااجمال (لنا : ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم فى مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالأكل فى المأكول والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطىء فى الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير اوالخمر والخنزير والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال : احتج المخالف) المدعى للأجمال(بأن تحريم العين) مثل الأم (غير معقول فلابد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لأن مايقدر للضرورة) انما (يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شىء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الأجمال : والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله) وهو ابرز ظاهرة تترتب عليه :

(اصل : المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان) اتضاحه (بنفسه) لا بخارج عنه (نحو والله بكل شئ عليم) فهذا التركيب لايحتاج الى بذل مؤنة فى فهم معناه لوضوحه (او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم) المبين (كالمجمل الى مايكون قولا مفردا او) قولا (مركبا والى مايكون فعلا) فى مقابل القول (على الأصح) فى الفعل وانه يكون مبينا (ولبعض الناس خلاف فى الفعل ضعيف لايعبأ به : فالقول) تارة يكون (من الله سبحانه و) يكون (من الرسول وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فى اظهر الوجهين) والوجه الآخر انه ليس من مقولة التبيين بل قوله يأمركم ان تذبحوا بقرة تكليف مستقل واضح بحيث لو ذبحوا ايه بقرة ارادوا لحصل المطلوب ولكنهم لما شددوا على انفسهم شدد عليهم كما جاء فى الآثار فيكون قوله صفراء فاقع لونها تكليفا مستقلا لنفسه (وكقوله (ص) فيما سقت السماء العشر فأنه بيان لمقدار الزكوة المأمور بأتيانها : والفعل من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى اقيموا الصلاة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله (ص) صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم وحينا بالدليل العقلى كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فأنه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخره عن وقت الحاجة) وهو غير جائز :

(اذا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بين اهل العدل فى عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فأجازه قوم مطلقا) فى مقابل التفاصيل الآتية (ومنعه قوم مطلقا)

والأطلاق هنا مثل سابقه : ثم يجب ان يعلم ان اصل وضع اللفظ المجمل مثل شئ كان لداع عقلائى فان القائل لطرفه جاء بك شئ يريد ان مجيئك لم يكن اعتباطيا كما يكون كثير من المجئ كذلك او لم يكن بداعى زيارة محضة وصلة رحم خالصة بل هناك دافع آخر لايتخرصه بالفعل وامثال هذه الدواعى كثيرة اذاً فأصل وضع اللفظ المجمل واستعماله كانا ويكونان عن تعقل ونوع حكمة : والخطاب بالمجمل قد يكتفى منه على اجماله نظير ان تقول له لك على يد واخرى يحتاج الى بيان كما يقول المقر لك على مال وليس ارسال ذلك كارسال العبارات الزنجية لمن لا يفهمها نعم لايقال ذلك بلا معقولية كما اشعرنا به :

والمهم فى هذا المقام التعرض لمطالب اربعة (الأول) هل يجوز توجيه التكاليف المجملة (الثانى) هل يجوز القاء الحكم الذى يراد نسخه بلا اشعار بأنه ينسخ (الثالث) هل يجوز الأدلاء بالعام مع ارادة تخصيصه بلا مشعر بذلك (الرابع) هل يجوز اطلاق المطلق المراد تقييده من دون الأعلام به ـ اما التكليف بالمجمل ـ حيث لايحال به الى وقت متأخر فغير جائز لأنه فضلا عن فقده للثمرة تكليف بغير الممكن لمكلف لا يعرف منه شيئا حتى يمتثله وحيث يحال به الى وقت متأخر قد يتعقل جوازه لأنه يثير فى المكلف استعدادا للأمتثال الفعلى عند ما يبين له واثابة على هذا الاستعداد :

ـ واما اطلاق المجمل على المنسوخ قبل انتهاء عمره ـ فهو ليس بصحيح فان الحكم المنسوخ فى فاصلة عمره حكم متأصل فى ظرفه له عمره وأمده ولا نظر للناسخ اليه فى هذه الفاصلة اصلا فليس هو بمجمل ولا الناسخ ببيان له وانما هو حكم آخر شرع لما خرج عن أمد المنسوخ ـ واما الأدلاء بالعام مع ارادة تخصيصه ـ ولابد فى هذا الفرض من فرض كونه متأخر الامتثال

والا فتأخير البيان عن وقت الحاجة مما لا يعقل عن العاقل واما حيث لا يتأخر عنه وانما يتأخر عن زمن الخطاب فلابد حينذاك من مبرر معقول والا يعود هذرا ومثله القول فى المطلق الذى يراد تقييده ـ فاذا تميزت هذه الكليات فقد تيسر عليك فهم مقاصد اهل الآراء المتفاوتة فى هذا الأصل : قال المصنف بعد ما أسلفناه عنه) وفصل المرتضى فقال الذى نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة) والمنظور بوقت الحاجة وقت الغرض من الخطاب بالمجمل حيث ينفصل وقت الغرض عن وقت الخطاب (والعموم) اى اللفظ العام (لو كان باقيا على اصل اللغة فى ان الظاهر) منه (محتمل لجاز ايضا تأخير بيانه لأنه فى حكم المجمل) حيث يكون الغرض منه ليس مقرونا بخطابه (واذا انتقل) العام (بالعرف الشرعى الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه) وفى التفرقة بين مفاد العام لغة وشرعا بأن يكون فى اللغة لا للأستغراق وفى الشرع له وبين جواز تأخير بيانه على المعنى اللغوى دون الشرعى تحكم اما افادة العموم للأستغراق بصيغه فقد تقدم انه من بديهيات اللغة والشرع لم يتصرف بما عليه اللغة وعلى فرض تسلم هذا الفرق الذى ذكره من ان العام فى اللغة ظاهره وهو العموم محتمل لا متيقن وفى الشرع متيقن لانسلم الفرق بأنه على اللغة يجوز تأخير بيانه وعلى الشرع لا يجوز فان الحكمة الداعية الى تأخير البيان وتسريع الخطاب لا تفرق ما بين ما ظاهره العموم او الاستغراق فيه محقق ما دام وقت الحاجة من الغرض به غير متأت بعد (وحكى العلامة فى النهاية عن بعض العامة بعد نقله الأقوال التى ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل) المحض (واما ماله ظاهر وقد استعمل فى غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه

التفصيلى لا الأجمالى بأن يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق) والحق انه وان كان له ظاهر غرار الا انه كالسراب لا واقعية له ـ اما اولا ـ فألحاق المنسوخ بالعام الذى يراد تخصيصه والمطلق الذى يراد تقييده اشتباه قد اوضحناه سابقا وقلنا ان الناسخ والمنسوخ لايجتمعان فى زفعة من الزمان فحيث لم يأت النسخ فالحكم للمنسوخ جزما والخطاب به فعلى ومراد به محتواه للعمل فأين هو من العام الذى يراد تخصيصه ولا يراد منه محتواه حين الخطاب به وهكذا المطلق ولو ان العام حين يدلى به يراد منه عمومه الى امد والمطلق كذلك لكانا من باب النسخ لا من باب العام الخاص والمطلق والمقيد ثم اذا لم تكن حكمة تبرر الخطاب بالمجملات فأى فرق يكون بين قوله هذا العام مخصص ولا يدلى بتخصيصه وبين ذكره للعام من دون هذه الضميمة حيث يجمع بينهما تأخر وقت الحاجة عن وقت الخطاب لايقال ان ادلاءه بذكر العام من دون ضميمه فيه تجهيل للمخاطب فأنا نقول لاتجهيل له اثر فى البين لأن المخاطب ليس بمسؤل فعلا عن محتوى ماخوطب به عاما كان او خاصا فسواء عرف من حين الخطاب انه مخصص او لا يعرف لاتتفاوت عليه الحال بعد احراز الحكمة التى بررت للناطق نطقه بالمجمل (ولا يكاد يظهر بينه) اى بين هذا القول الذى حكاه العلامة (وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق) الا من جهة ان السيد فرق بين العام حيث يراد معناه اللغوى وحيث يراد معناه فى العرف الشرعى وقال فى الأول بجواز تأخير البيان دون الثانى وقد مر قريبا نص عبارته : و (الا فى جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له فى اصل البحث وانما ذكر فى اثناء الأحتجاج ان الأجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به

والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب) وهذا التعبير منه رحمه الله شارحا به هوية النسخ فيه مؤاخذات فأى معنى لقوله يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل فى حال ان الحكم المنسوخ لم يشرع لوقته الا لحكمة دعت اليه وهو فى ذلك الوقت الحكم الأصيل للمكلف لا أن هناك حكما آخر مشرفا على رأسه ولا مرادا حين الخطاب بالمنسوخ من هذا الحين بل ان يرد فمن حين شروع وقته وهو انتهاء امد المنسوخ (والعجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع مافيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ حتى انه) اى العلامة نفسه (فى مباحث النسخ عده) اى عد تأخير الناسخ (شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره) اى كغير العلامة (وجها للفرق بين التخصيص والنسخ : واما مايوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التأخير بالعام) لكن حيث يراد منه معناه فى العرف الشرعى لا اللغوى كما هو صريح عبارته الآنفة (وعدم تعرضه للمراد من البيان أهو التفصيلى) بأن يؤتى بالخاص نفسه (اوغيره) اى الأجمالى بأن يقول هو مخصص (بحيث يعدان وجهين فى المخالفة لذلك القول) الذى نقله العلامة : نعم بين مفاد القول المنقول عن العلامة وبين صريح قول السيد خلاف من جهة ان القول المنقول لم يفرق فى العام بين لغويه وشرعيه وفرق بينهما السيد مجيزا لتأخير البيان فى اللغوى مانعا منه فى الشرعى نعم ليس فى كلام السيد تفصيل بين البيان الأجمالى والبيان التفصيلى (اذ عمم فيه) اى فى القول المنقول (المنع لكل ما هو ظاهر اريد فيه خلافه واكتفى بالبيان الأجمالى) فى صحة الخطاب به (فمدفوع) خبر لقوله واما مايوهمه ظاهر عبارة السيد (بان كلام السيد

في الأحتجاج) الذى لم يذكر فيما سبق والذى ذكرفقط هو تحرير دعواه وانه ماهو الجائز وما هوغير الجائز (يعرب عن الموافقة فى كلا الوجهين) الأجمالى والتفصيلى (وستراه) فيما يأتى (وكأن العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال : هذا والذى يقوى في نفسى هو الأول) وهو جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة (لنا : انا لانتصور مانعا من التأخير) بعد احراز الحكمة فى الأستعجال بالخطاب قبل وقت الحاجة على مافيه من اجمال او خلاف مراد بالظاهر (سوى مايتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ماستسمعه وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لأجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فأن العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به) باتخاذ وسائل امتثاله ولو اجمالا :

(حجة المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربى بالزنجية من غير ان يتبين له فى الحال والجامع)بين هذا وبين الخطاب بالمجمل (كون السامع لايعرف المراد منهما : والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بأن العربى لايفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فأنه يعلم ان المراد احد مدلولاته) ولو بالأجمال فيها ايضا (فيطيع ويعصى بالعزم على الفعل والترك) فيها (اذا تبين له) فى وقته : وفى كون العزم على المعصية معصية كلام لامجال له الآن (واما حجتهم على منع تأخير بيان غير المجمل ايضا فتعلم من حجة المفصل) بين المجمل وغيره فيما سيجىء (وكذا الجواب) عنها يعلم فيما سيجىء ايضا :

(احتج المرتضى على جواز تأخير بيان المجمل) والعام اذا استعمل

بمعناه اللغوى كما تقدم عنه سابقا (بنحو ماذكرناه وهو انه لايمتنـــع ان تفرض فيه مصلحة دينية يحسن لأجلها) تأخير البيان (قال) السيـــد (وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لايفهم المخاطب معناه) اى ماعنى به واريد وان كان له فى نفسه ظهور فى شئ (فـــأن هذه الدعوى منهم غير صحيحة) حيث يكون وقت الحاجة الى البيان متأخرا (لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قـــد وليتك البلد الفلانى وعولت على كفايتك فاخرج اليه فى غد او فى وقـــت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ماتعمله وتأتيه وتذره اسلمها اليك عنـــد توديعك او انفذها اليك عند استقرارك فى عملك) وهذا المثال لاينطبـــق على الدعوى بعمومها وانما ينطبق على ماقرن بها من بيان اجمالى نظيـــر ان يقول العام ويقرنه بأنه مخصص ويطلق المطلق ويذكر معه انه مقيـــد (وايضا فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل) الى وقت الحاجة وهو وقت العمل والأمتثال (ليس بأكثر من تأخير اقدار المكلف على الفعـــل ولا خلاف فى انه لايجب ان يكون فى حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه فى الأحتجاج للشـــق الأول من مذهبه) وهو المجمل (وهو جيد واضح لانزاع فيه ـ واحتـــج على الثانى اعنى منع تأخير بيان العام المخصوص) الذى يريد من نطق بالعام تخصيصه فى وقته والسيد كما تقدم يمنع من تأخير بيان العام) حيث يستعمل على العرف الشرعى لا كل عام (بوجوه ثلاثة : الأول ان العـــام لفظ موضوع لحقيقه ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهـــو لايريدها من غير أن يدل فى حال الخطاب انه متجوز ولا اشكال فى قبح ذلك) وهذا الاشكال وارد عليه فى كل لفظ له ظهور فى معنى ولا يريـــد المتكلم ظهوره من دون ان يقيم على ارادته علامة وحيث تكون فى البيـــن

مصلحة تدعو ووقت العمل متأخر فأنه جائز كما تقدم ففى مضامين كلام السيد سابقا ولاحقا نوع من التهافت بوضوح (والعلة فى قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له مِن غير دلالة) على ما اريد وهذه العلة سارية المفعول فى كل ما له ظاهر اياً كان وحيث تكون فى البين مصلحة ووقت العمل متأخر تنزاح هذه العلة (والذى يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذى جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رأيت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة على ذلك) وكما قلنا سابقا حيث تكون مصلحة حين الخطاب ووقت الحاجة متأخر فان ذلك جائز فى الجميع وحيث لا يكون ذلك فانه غير جائز فى كل ما له ظاهر والمراد غيره من غير دلالة عليه والأطالة فى الأمثلة لا تبرء علة ولا تبرد غلة (ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لأن الحقيقة تستعمل بلا دليل) سوى اعمال لفظها الموضوع لها والمجاز لا بد له من دليل) وهو القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى المعينة للمعنى المجازى (وليس تأخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لأن المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا فلم يرد باللفظ الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندى شىء فانما استعمل اللفظ الموضوع فى اللغة للأجمال فيما وضعوه له) وموارد ما ذكره رحمه اللّه مختلفة ليست من مقولة واحدة فأما قوله خذ من اموالهم صدقة لو بقى هو ونفسه لكان مثل قول القائل له على شىء حيث لا يعلم المقر ما هو القدر يثبت به ما هو المتيقن لا اكثر ولا يقال فيهما انه ذكر شيئا واراد خلاف الظاهر من محتوى اللفظ بما هو اما لو كان المأمور به من الصدقة قدرا

مشخصا عند القائل وهكذا لو كان المقر يعلم بالشئ قدرا لكانا من المجملات وكان المصحح لأطلاقهما على اجمالهما مصلحة دعت الى ذلك حتى ياتى وقت الحاجة وحيث تدعو المصلحتالى ابراز الحقيقة واخفاء القرينة الى الوقت المنظور لكان المقام مثل المثالين السابقين وان لم يكن اشعار فى البين والسامع الذى لايدرى بمقاصد المتكلم يحمل الصدقة على الحصة غير المعينة والشئ على ابهامه بما هو شئ وظاهر الحقيقة على الظهور ولا مانع من ذلك اذا كانت المصلحة داعية اليه وكان وقت العمل متأخرا اما اذا لم تكن مصلحة داعية ولو كان وقتُ العمل متأخرا فان ذلك يعتبر من اخطاء المتكلمين ولا يصدر الا عن الدهماء : وعين ماذكر فى الحقيقة والمجاز اولا يأتى فى قوله (وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لأنه اراد باللفظ مالم يوضع له ولم يدل عليه دليل) كما ان عين ماذكرناه نحن معقبين على كلامه السابق يأتى هنا (الثانى) من ادلة السيد (ان جواز التأخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشئ بخلاف ماهو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضى الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا) من القيد (لايخلو من ان يكون دلّ به على الخصوص وذلك يقتضى كونه دالا بما لادلالة فيه) لان العموم المجرد لايدل على خصوصية خاص (او يگون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فأن قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ على العموم فان دل اللفظ على العموم فيه فأنما يدل لشئ يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة) وهذا الذى ذكره فى الوجه الثانى من ادلته الثلاثة سبق ذكره فى الوجه الأول ويفنده ماذكرناه مرارا من أن ابداء ماله ظاهر فى حد نفسه لكن لايراد ظاهره ووقت

الحاجة اليه متأخر ان كان عن حكمة دعت اليه فذلك جائز وان لم تكن هناك حكمة فهو مردود في كل مورد بلا خصوصية للعموم يراد به الخصوص ولا غيره والتفرقة بين هذه الموارد ليست بمثمرة (على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا) متأخر الامتثال عن زمن الخطاب (فأما ما لا يتعلق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام) بل وحتى التكاليف حيث لا تكون متأخرة الأمتثال فانه لا يجوز فيها تأخير بيانها ولا مصلحة تدعو الى هذا التأخير والمفروض حضور وقت الحاجة لا تأخره : وعليه فلا مجال لقوله (فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام — الثالث) من وجوه استدلالات السيد (ان الخطاب وضع للأفادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه) نقول تجويزه ان يكون مخصوصا ان كان مجرد احتمال لا عن قرينة فان احتماله هذا لا قيمة له وان كان عن مدرك ولو اجماليا وكان من موارد تأخر وقت الحاجة كما كانت هناك مصلحة داعية للمتكلم فلا مانع من ان لا يستفيد بالفعل فائدة جلية (فأن قيل يعتقد) السامع (عمومه) حيث لا مدرك ولو اجماليا على تخصيصه (بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل دليل في المستقبل على ذلك) نقول هناك فرق واسع الشقة فان حمل اللفظ على ظاهره هو الأمر المعقول وحمله على غيره لاحتمال مجرد منبوذ عند عامة العقلاء ولا مجال لقوله (لان اعتقاده للعموم مشروط) لا ليس بمشروط حيث لا صارف عن الظاهر بالفعل وصرف الأحتمال لا قيمة له (وكذلك اعتقاده للخصوص) مشروط بما يدل عليه ولو اشعارا (وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد

انه على احد الامرين) مرددا بينهما (اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فأما ان يترك على حاله فيعتقد العموم) فيه (او يدل على الخصوص فيعمل عليه) وقد عرفت انه لامجال لهذا الكلام وانه تطويل فارغ (وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره : على اقبح الوجوه) متعلق بقوله قد صار اليه (هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب : والجواب اما عن الأول) وهو ان لفظ العام موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لايريدها (فبالنقض بالنسخ) وهذا اشتباه قد تكرر ذكره على طول هذا الفصل فأن الجميع يعترفون ان الحكم المنسوخ في ظرفه مراد قطعا وان انتهاء ارادته تنتهي بانتهاء أمده فالناسخ والمنسوخ حكمان متأصلان في ظروفهما قد اريد كل واحد منهما في مدة عمره فأين هذا من العام الذي القي وهو لايراد به العموم من اول القائه وليس الناسخ بيانا للمنسوخ اذ لااجمال في خطابه وعليه فيسقط حديث النسخ من باب جواز تأخير البيان وعدم جوازه ولا وقع لقوله فبالنقض بالنسخ (اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لايكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه) بل لامانع من ذلك سواء صرح بالغاية في متن الخطاب او لم يصرح لان المراد بالمنسوخ الحكم المشرع لأمد خاص لمصلحة دعت اليه ثم يزال (حتى انه عد من الموقت مايعلم فيه الغاية ولو على سبل الأجمال) وعنوان الموقت والمنسوخ اثنان في العبارة وواحد في لب القضية نعم يفترق الموقت بان الحكم المرتفع بانتهاء وقته لايخلفه حكم يعتبر هو الرافع له اما المنسوخ فلازمه ذلك وان اشتركا في ان كل واحد منهما مقرون بأمد خاص (ويحتاج في تفصيلها) اي الغاية

(الى دليل سمعى نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى أن أنسخه عنكم وحينئذ فلابد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام والاستمرار) اىلأنه لم يقرن بمدة بحسب مايظهر عليه (وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر) وهو الدوام والاستمرار اللذان كانا يلوحان على الظاهر من الخطاب الملقى : ومن الأشتباه قوله (فقد استعمل اللفظ الذى له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد) فاناللفظ المستعمل فى الحكم المنسوخ حقيقته دلالته على ماوضع له اللفظ ولم يوضع اللفظ على ان يكون الدوام والاستمرار جزء من المعنى بل اطلاق الألفاظ لمعانيها هو هو سواء طال عمر تحققها فى الخارج ام قصر واى ربط بطول العمر للمعنى او قصره فى استعمال اللفظ الموضوع له فى تمام معناه ومفاده (ومن هنا) اى من هذه الشبهة الزائفة (التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فىالنسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فأوجب اقتران بيانه الاجمالى بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الأجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تأخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معّينة فالأنتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد فى حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربى بالزنجية فأن قالوا ليس يجب ان يتبين فى حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لاحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما

لايجب ان يفعله وانما يحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة مايجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ماتعتمدون عليه فى تقبيحكم تأخير البيان لأنكم توجبون البيان بشىء يرجع الى الخطاب لا لأمر يرجع الى ازاحة علة المكلف فى الفعل فأن كنتم انما تمنعون من تأخير البيان لأمر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فأنتم تجيزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لأمر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لأنها من جملة المراد وقد اجزتم تأخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تأخير بيان المجمل لأنه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته) اى السيد (بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه ههنا كلامه وننقض استدلاله بعين مانقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فأن مواضع الأمتياز على نزارتها لاتكاد تخفى على المتأمل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع : واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لاريب فى أفتقار استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفى منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة واما تأخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا) اى فى المجمل والعام المخصص (من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الأغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بأن الأغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا وقد

فرضنا عدمه وقولهم الأصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لامطلقا يدلك على هذا انه لانزاع فى جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لايخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة متعاطفة بالأستثناء ونحوه اذا أقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر) فى فصله (تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذى يظن فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل آناما) وهذا سفسطة فان مورد النزاع انقطاع البيان عن زمن الخطاب بحيث يحصل بينهما فترة سكوتية تعتبر عند الجميع حاجزا واقعيا بين الأدلاء بالمجمل او العام وبين الأتيان بالبيان واين هذا من الكلام المستطيل المربوط بعضه ببعض ارتباطا يجر بالسمع الى عطف آخره على اوله (على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بأدلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه) فالسامع الذى لم يعلم بذلك لايقال فى حقه انه اسمع عاما مخصوصا بل انما اسمع عاما ولا يكون فى حقه مجملا (ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن واحد) وقد يكون منشأ عدم الخلاف اتفاقهم على انه مى حقه عام وليس فى البين مايكون من اجله مخصصا وبذلك يخرج عن الاستشهاد به للمصنف (وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققى العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص) ومراده بذلك ان المخصص موجود فى السنة جيث يبحث عنه ولو لم يكن هذا مرادا له لكان ماقاله الآن عن جملة من هؤلاء مناقضا لما سلف منه عنهم (مع ان ماذكرنا من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا) وفسره بقوله (لأن السامع للعام مجردا عن القرينة حينئذ يحمله على الحقيقة

كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فأن اجابوا بأنه لايجوز الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لابد ان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه لايجوز الحمل على شئ حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى مايلزمونه انه يقال اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الأصول) ويظهر من كلامه الآتى ان مراده من هذه الكلمة هى الأصول الحديثية (ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فأن قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمتثل ما بين له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفى الأصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فأنه لايكون متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الأصول فلابد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان قصيرا كان او طويلا مكلف بالفعل) اى صادر عليه التكليف لكن وقت الامتثال لم يأت بعد وبعبارة اخرى لم يحضر وقت الحاجة بعد (ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الأمر الى انه مخاطب بما لايتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تأخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فأن قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه) وهو زمان الجهل بالمبينات (لاتمكن فيه معرفة المراد) حتى

ينزاح الجهل بأسبابه (فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه) الا بعد توفر ما يعطيه العلم بما يجهل (قلنا ليس الأمر كذلك لأن زمان مهلة النظر لابد منه) لغير العارف بالشئ (ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الأصول هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا فى الأصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى الأصول فأن قلت يتوقف عن اعتقاد احد الأمرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ماقلناه من تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك) اى فى فرض الأصول (وانتفاء الأمرين) وجود القرينة والتمكن من الرجوع اليها (فى موضع النزاع) حيث يكون المرجع هو المتكلم نفسه ولا مبين غيره (قلنا القرينة وان كانت موجودة) فى الاصول (لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى نفيت الاشكال عن قبحه فأن قلت هذا الزمان) كزمان مهلة النظر (مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه) فى الحجة الأولى من الحجج الثلاث (من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا) اى حتى فى العام قبل وقت الحاجة (مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة) وهى قوله افعل ويريد به

الضرب الشديد من دون قرينة ايضا ورأيت حمارا ويريد به رجلا بليدا من غير قرينة كذلك (فانه يقال عليه لانسلم دلالة العرف على القبح فى الكل) اى كافة المجازات (نعم هى) اى دلالة العرف على القبح (فى غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية فى جميع الأحكام واما الوجوه) الثلاثة التى ذكرناها و (التى استشهد) السيد (بها فلا دلالة فيها) بما يشمل محل النزاع (لأن وقت الحاجة فى الوجه الأول) وهو قوله افعل ويريد به التهديد (وهو الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلابد من الأقتران به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشىء من تأخير القرينة حينئذ انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تأخيرا والوجه الثانى) وهو قوله اقتل زيدا ويريد به الضرب الشديد (ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا عن وقت الخطاب منعنا قبح التأخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعا والوجه الثالث) وهو قوله رأيت حمارا ويريد به رجلا بليد (ليس من محل النزاع فى شىء لأنه من قبيل الأخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء المعرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ماهو التحقيق فى تفسيره) اى الكذب (من عدم المطابقة للخارج وقبحه) اى الكذب (معلوم) :

(ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى) من ادلة السيد وهو ان جواز التأخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشىء بخلاف ماهو به (فأنا لانسلم انه بالتأخير يكون قد دل على الشىء بخلاف ماهو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده ـ الخ ـ قلنا مسلم ولكن لابد من بيان

محل التجرد فأن جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لأنه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لايخلو من ان يكون دل به على الخصوص ـ الخ ـ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التى ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز رأسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ ـ الخ ـ قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى بعد فى هذا التأثير وانتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز مادام المتكلم مشغولا بكلام واحد فما لم ينقطع لا يتجه الحكم بأرادة شىء من اللفظ وعند انتهائه تتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضى زمان واختلافه بالطول والقصر لايجوز انكار اصل التأثير) لكن قد بينا سابقا مكررا ان قياس ما ينقطع فيه الكلام بالسكوت الممتد القاطع بانتهاءه ثم الشروع بكلام آخر على ما يكون فيه الكلام متصلا قياس مع الفارق (وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ماعرفت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجىء الأحتمال النافى لقيام الدلالة قبل وينتفى فتحصل الدلالة من بعد : قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا ـ الخ ـ قلنا ونحن لانجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لأنه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما ماعداه من الأخبار فلابد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما

جواب الثالث) من الحجج التى ساقها السيد وهو ان الخطاب وضع للأفادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لايستفيد فى هذه الحالة شيئا (فواضح لايكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل يقتضى مثله فى العام اذ غايته ان يصير مجملا فى المعنيين) العام والخاص (وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لاوجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لايعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لأن الخصوص عندنا محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بأن المحتاج الى القرينة هو العموم فأن الخصوص متيقن الأرادة على كل حال) والحق ان الكثير مما تقدم سواء كان عن المصنف ام عن السيد وغيره تطويلات يغنى عنها ماذكرناه فى صدر البحث :

(المطلب الخامس : فى الأجماع) بمعنى اتحاد الآراء على أمر فى العقليات لاقيمة له من حيث الفن فان العقول لايتحكم بعضها على بعض واما فى النقليات فأن كانت راجعة لقيد الأحداث وما شابهها فان لها قيمة وان كان فى التعبديات فلا تعبد الا بما ثبت انه عن الله بوسيلة رسله ومنصوبيهم واما ماتقتنصه آراء الرجال فأنه نبوءة ولا قيمة لها فى عالم الشرع : قال المصنف (الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح) الفقهى (الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه) عقلا (و) امكان (العلم به و) امكان (حجيته) اى أن يكون حجة (وللناس خلاف فى المواضع الثلاثة) امكان الوقوع وامكان العلم به

وامكان حجيته (فزعم قوم منهم انه محال) ولابد ان يريد به المحال العادى (وأحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه) بناء منهم على انه لاطريق اليه (ونفى ثالث حجيته معترفا بأمكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهى بالأعراض عنها اجدر والأضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف فى مدركها فأنهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لاتجدى طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لايخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الأمة على قول كان داخلا فى جملتها لأنه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجة على طريقتنا وعلى هذا فالأجماع كاشف عن قول الامام لا أن الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع ـ انتهى ـ ولا يخفى عليك ان فائدة الأجماع تنعدم عندنا اذا علم الأمام بعينه) لأن الحجية قائمة به فلا اثر لغيره (نعم يتصور وجودها) اى الفائدة (حيث لايعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين ولابد فى ذلك من وجود من لايعلم اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار فى الحجية على العلم بدخول المعصوم فى جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لاسيما معروفى الأصل والنسب قال المحقق فى المعتبر واما الأجماع فعندنا هو حجة

بانضمام المعصوم فلو خلى المأة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان قوله حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعى بدخول الأمام فى الجملة هذا كلامه وهو فى غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم فى دعوى الأجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الأصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتدا به وما اعتذر به عنهم الشهيد فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الأجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الأجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم منسوبا الى الأئمة لايخفى عليك مافيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التى ذكرناها وهى العدول عن المعنى المصطلح المتقرر فى علم الأصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع مافيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الأجماع فأوضح حالا فى الفساد من ان تبين وقريب منه تأويل الخلاف فانا نراه فى مواضع لايكاد تنالها يد التأويل وبالجملة فالأعتراف بالخطأ فى كثير من المواضع اخف من ارتكاب الأعتذار ولعل هذا الموضع منها) :

(اذا عرفت هذا فههنا فوائد ـ الأولى ـ الحق امتناع الأطلاع عادة على حصول الأجماع فى زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لاسبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما

يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الأصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلابد من ان يراد به ماذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ماذكرناه المقارب لعصر الأئمة وامكان العلم بأقوالهم فيمكن فيه حصول الأجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الأنصاف انه لاطريق الى معرفة حصول الأجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين تمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل واعترضه العلامة بأنا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الأمة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه وانت بعد الأحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الأعتراض عن ذلك القائل لأن ظاهر كلامه ان الوقوف على الأجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لامطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله أخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الأخبار) :

الفائدة (الثانية قال الشهيد فى الذكرى اذا افتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا خصوصا مع علم العين) اى اعيان الجماعة وانهم فلان وفلان (للجزم بعدم دخول الامام حينئذ) فى جملتهم لفرض معرفة اعيانهم (ومع عدم علم العين لايعلم ان الباقى اعيانهم موافقون ولا يكفى عدم علم خلافهم فأن الأجماع هو الوفاق لاعدم علم الخلاف وهل هو) على الوصف الذى ذكرناه (حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك) اى انه حجة (لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الأفتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندى ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد

الافتاء بغير ما يظن بالأجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون) والحق مع المصنف فى هذه الموارد لان المنطق والأحتياط معه :

الفائده (الثالثة : حكى) الشهيد (فيها) اى فى الذكرى (ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور) فى الحجية (بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق فى الحجية لا فى كونه اجماعا واحتج له بمثل ماقاله فى الفتوى التى لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن فى جانب الشهرة سواء كان اشتهارا فى الرواية بأن يكثر تدوينها او فى الفتوى بها ويضعف بنحو ماذكرناه فى الفتوى وبأن الشهرة التى تحصل معها قوة الظن هى الحاصلة قبل زمن الشيخ) الطوسى عليه الرحمة (لا) الشهرة (الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا فى كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدى) الشهيد الثانى (فى كتاب الرعاية الذى ألفه فى رواية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليدا لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون ووجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه حسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ) نفسه (وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد رحمه الله وممن اطلع على هذا الذى بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طاووس وجماعة وقال السيد فى كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى الصالح ورام بن ابى فراس ان الحمصى حدثه انه لم يبق للأمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن قد ظهر لى ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل ماحفظ من كلام العلماء المتقدمين :

(اصل : اذا اختلف اهل العصر على قولين لايتجاوزونهما) الى ثالث (فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف) يعني بهم العامة (ومثلوا له بأمثلة منها ان يطأ المشترى البكر ثم يجد بها عيبا فقيل ان الوطى يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها) اى من الامثلة (فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة) المفصلة في الفقه (قيل يفسخ بها كلها وقيل لايفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ ببعض دون بعض قول ثالث : ومحققوهم) اى اهل الخلاف (على التفصيل بانه ان كان الثالث) من الأقوال (يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا) منع (فالأول) وهو ما يرفع شيئا متفقا عليه (كمسئلة البكر) السابقة الذكر (للأتفاق على انها لاترد مجانا) فمثل هذا القول ممنوع (والثاني) وهو مالا يرفع شيئا متفقا عليه (كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب) دون بعض فهذا ليس بممنوع (لأنه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع) وهي الأولى (اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الأجماع فلم يجز واما في صورة الجواز) وهي الثانية (فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه) اى سوى الأجماع (فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا) اى في الصورتين كلتيهما (لأن) المفروض ان (الأمام في احدى الطائفين فرضا قطعا) كما فرضنا في حجية اصل الاجماع (فالحق مع واحدة منهما والأخرى) المبهمة (على خلافه واذا كانت الثانية) المبهمة (بهذه الصفة) وهي انها على خلاف الحق (فالثالثة) الخارجة عنهما (كذلك) على خلاف الحق (بطريق اولى) لخروجها عن الاثنتين المشتبه فيهما رأى الأمام (**وهكذا القول فيما زاد) عن القولين والثلاثة وهلم جرا** :

(اصل : اذا لم تفصل الأمة بين مسئلتين فأن نصت) الأمة (على المنع من الفصل) بينهما (فلا اشكال) انه لايجوز الفصل (وان عدم النص منها (فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل بأحديهما العمل بالأخرى لم يجز الفصل كما فى زوج وأبوين) للميت (وامرءة) اى زوجة للميت (وابوين) له (فمن قال للأم ثلث اصل التركة قال فى الموضعين) يعنى فرض الزوج او فرض الزوجة مكانه ان ثلث الأم من الاصل (ومن قال) للأم (ثلث الباقى) عن سهم الزوجية (قال فى الموضعين) كذلك (الا ابن سيرين فأنه فصل) وقال للام مع الزوج ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقى (وان لم تكن بينهما) اى المسألتين (علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذى يأتى على مذهبنا عدم الجواز لأن الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته فى الجميع) مما هو داخل فيه وهذا كله واضح وان كان فرضا محضا :

(اصل : اذا اختلف الأمامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الأمام احدهم كان الحق فى الطائفة الأخرى ان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لأن الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذى حكاه المحقق عن الشيخ التخيير فى العمل بأيهما شاء وعزى الى بعض الأصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الأمام وبمثل هذا) الرد (يبطل ماذكره) الشيخ نفسه (لان الأمامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها) اى القول المنسوب اليها (وتمنع من العمل بقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ماحظره المعصوم **قلت كلام المحقق جيد والذى يسهل الخطب**

علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه) :

(فائدة قال المحقق اذا اختلفت الأمامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك) الاختلاف (على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لأن ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الأحتمال يصح الأجماع بعد الأختلاف وكلام المحقق ههنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح) :

(اصل : اختلف الناس في ثبوت الأجماع بخبر الواحد) هذه المسألة فرضية لااكثر والا فأن الحكم على شيء اذا بلغ به الحال ان اطبق عليه علماء عصر واحد لايقل عن حادثة تاريخية ذات سعة اخذت دورها من الزمان ومثل هذا المطلب لايعود يحكيه شخص واحد : نعم على الفرضية التي آنفناها لو اخبر عن تحقق الأجماع واحد (بناء على كونه) اي خبر الواحد (حجة) فهل يثبت به الاجماع (فصار اليه قوم وانكره آخرون والأقرب الأول) اي الثبوت (لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره — احتج الخصم بأن الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية) اي انه لايثبت بخبر الواحد (فأن السنة اعني كلام الرسول اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد) :

(فائدتان : الأولى لابد لحاكي الأجماع من ان يكون علمه بأحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله بأخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية) للأجماع (الاستناد الى العلم والفرض استنادها) اي الحكاية (الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الأجماع

حيث يدخل فى حيز النقل حكم خبر الواحد فيشترط فى قبوله ما يشترط هناك) اى فى الخبر وتثبت له عند التحقيق الأحكام الثابته له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتى بيانه فى موضعه وان سبق الى كثير من الأوهام خلاف ذلك فأنه ناشئ عن قلة تأمل وحينئذ فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شئ منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن) اى فى الأدوار المتأخرة عن عصور الأئمة (الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسيأتى ان قلة الوسائط فى النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع) هذا الاستبعاد (بأن هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الأجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب الآخر كما ستعرفه) فى بابه :

الفائدة (الثانية : قد علمت ان بعض الأصحاب استعمل لفظ الأجماع فى المشهور من غير قرينة فى كلامهم على تعيين المراد فمن هذا شأنه لايعتد بما يدعيه من الأجماع الا ان يبين ان المراد المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للأجماع فى الحجية كما اتفق : لذلك فلا حجر عليه فى الاعتداد بهوذلك ظاهر) :

المطلب السادس : فى الأخبار : اصل : ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك فأنه بهت ومكابرة لأنا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والأمم الخالية

كما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالأخبار قطعا : وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الأخرين قطعا) وهذا الاستدلال فاسد فأن جميع افراد العالم على هذا المبنى لو اطبقوا على الأخبار بشىء كان محتمل الصدق والكذب فى حال ان الانسان فى كل عصر كان فيه يملك معلومات ضرورية لايتخالجه الشك فيها ففى عصرنا من لم يتخط من بيته خطوة واحدة يعتقد بما هو اوضح من البديهيات ان هناك منطقة يقال لها امريكا واخرى يقال لها روسيا وهلم دواليك وما ذلك الا بالتسامع المتصافق (ولأن المجموع مركب من آحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لايحصل العلم) وهذا مثل سابقه فى الفساد فان الواحد فى كل اشيائه فى قبال الكثرة ضعيف وانما يترتب عليه اثر الواحد لامازاد عليه فالتمرة الواحدة قد لاتضر بمريض السكر والتمر الكثير يقتله وصاحب الدرهم الواحد لايعد فى اصحاب المال وصاحب الدراهم الكثيرة يعد من اهل المال وقس على ذلك (ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه قال لانبى بعدى وهو ينافى نبوة نبينا محمد (ص) فيكون باطلا) مانقله النصارى من مثل هذه المقالة وهكذا اليهود لم يكن مصدره الا روحانييهم وهم حفنة من الناس تواطؤا على اشاعة هذا المطالب لاقتناص الدنيا وهذا ليس من مختصات اليهود والنصارى بل هو سارى المفعول فى كل مظنّة تسود عليها الرموز ومن قيد التواتر امتناع اجتماع المخبرين على التواطوء لتثبيت امر خاص (ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة) وهذا القياس منهم باهت فان الخبر المتواتر لايراد منه التجمع بالمرة

وانما هو اخبارات من هنا وهناك على حصول حادثة او وجود امر بحيث يعود السامع من كثير ماورد على سمعه من مخبرين لا يرى بينهم علقة فى مورد ليس من موارد الرموز فان وجود نهر يقال له الفرات ليس مظنة لتدليس كما ينقله النصارى عن المسيح واليهود عن موسى ونظير ذلك (ومنها ان حصول العلم به يؤدى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشىء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال) هذه الفرضية انما تتعقل فى الموارد التى يسود عليها التعصب والتحزب وهى فضلا عن انها لاتفيد علما لاتعطى ظنا وانما تتعاور على النفس مجموعة شكوك لااثر لها بالمرة وحيث تخلو الموارد عن ذلك فان مافرضه لايصح افتراضه (ومنها انه لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين مايحصل منه كما مثلتم به) يعنى به البلدان النائية والأمم الخالية الواردة فى عبارة المصنف (وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لأنا اذا عرضنا على انفسنا وجود الأسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة) هذا الفرق لامانع منه فى بعض الموارد فأن العلم الضرورى من مقولة التشكيك بعضه اقوى من بعض والجميع ضرورى (ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا) وهذا ليس بصحيح فان جملة من اولى العقائد بدافع العقيدة يحملون فى ذهنياتهم وقوع المستحيلات الواقعية وما ذلك الا لان طغيان العقيدة يخفيهم عن واقع الأمور :

(وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلأنها تشكك فى الضرورى فهى كشبه السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الأول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلدان دون كل شخص على انفراده : وعن الثانى ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط

التواتر فلذلك لم يحصل العلم : وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الأكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر : وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة : وعن الخامس ان الفرق الذى نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضرورى وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل بأحدهما دون الآخر : وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة) والحق فى الجواب الشافى ماحررناه ذيل كل شبهة من هذه الشبه :

(اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين (فالأول) فى المخبرين (ثلاثة : الأول ان يبلغوا فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العادة تواطؤهم على الكذب) والتواطؤ وعدمه انما يشخصه اهل الشعور المتنور الذين يزنون الأشياء كما يتقاضاه فهم ميزان التوزين ولا يدركه عوام الناس الذين تفوت عليهم البسائط والمركبات من الأمور (الثانى : ان يستند علمهم الى الحس فأنه فى مثل حدوث العالم) الذى هو امر عقلى صرف (لايفيد قطعا) اذ ليس هو من موارد الخبر وانما هو من موارد الشعور بما يحضر للذهن من صور (الثالث : استواء الطرفين) المبتدء والمنتهى (والواسطة اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الأول والآخر والوسط بالغا مابلغ عدد التواتر) بالحيثية المأخوذة فيه (والثانى) اى شرائط السامعين (امران : ان لايكونوا عالمين بما أخبروا عنه اضطرار لاستحالة تحصيل الحاصل) فالذى يعلم بالجزم وجود قارة امريكا لايفيده خبر من يخبره بذلك شيئا وحتى تقوية لعلمه

(الثانى) من الأمرين (ان لايكون السامع قد سبق بشبهة) ترسخت فى نفسه (او تقليد يؤديان الى اعتقاد نفى موجب الخبر) لان النفس بأى داع فرض اذا كانت مشبعة بشىء لايعود يؤثر فيها اى شىء الا بعد ملاكمات قوية مستطيلة مع الزمان (وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد اذا كان هذا العلم يعنى الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز فى شروطه الزيادة والنقصان بحسب مايعلمه الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبى سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واى فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلى على أمير المؤمنين الذى تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه فى اخبار البلدان) ونحن قد اسلفنا لك مفاد هذا الشرط فلا حاجة الى تكراره وليس فى هوية الخبر المفيد للعلم الضرورى فى النفس دخالة لله سبحانه بل هذه القضايا لها طبيعة خاصة فى تأثيراتها وليس للغيب فيها اثر (وقد ذكر بعض هنا شروطا أخر ظاهرة الفساد فهى بالأضراب عنها احرى) :

(فائدة قد تتكثر الأخبار فى الوقائع وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها لجهة التضمن او الألتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين فى حروبه من قتله فى غزاة بدر كذا وفعله فى احد كذا الى غير ذلك فأنه يدل بالألتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك عنه وان كان لايبلغ شىء من تلك الجزئيات درجة القطع) :

(اصل : وخبر الواحد هو مالم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت

وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لايفيد العلم وان انضمت اليه القرائن : والأصح الأول) وهو انه مع انضمام القرائن قد يفيد العلم ولا مانع منه (لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك) اى خروج (الملك واكابر مملكته) على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله (فأنا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لايتطرق اليه الشك) فى ان القضية مدبرة لتحقيق هدف خاص فأن مثل هذه الاحتمالات حتى لو حصلت لبعض النفوس لم يكن لها اثر فى سير الناس ووجداناتهم نعم نحن لاننكر وجود مشككين يشكون فى كل شئ وهى حالة وسوسة تؤل الى التخبط والجنون (وهكذا حالنا فى كل مايوجد من الأخبار التى تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فأنا نجزم بصحة مضمونها بحيث لايتخالجنا فى ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك : احتج المخالف بوجوه ـ احدها ـ انه ان حصل العلم به لكان عاديا اذ لاعلية ولا ترتب الا بأجراء الله عادته بخلق شئ عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد) نعم مع الفرضية السابقة يطرد والتشكك المبعوث عن عصبية او حزبية او اهواء نفسية وما الى ذلك لاقيمة له (وانتفاء اللازم بين) لا ـ ليس ببين كما قلناه (الثانى : انه لو أفاد العلم لأدى الى تناقض المعلومين اذا حصل الأخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين فأن ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والا لكان العلم جهلا) والمفروض انه كما هو علم (فيلزم اجتماع النقيضين) وقد اسلفنا الجواب عن هذا فى تكلمهم عن مثله فى التواتر فلا نعيد (الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطأة من يخالفه بالاجتهاد وهو

خلاف الاجماع) نعم نقول بالتخطأة والاجماع المدعى انما هو للمصوبة وحدهم ولا قيمة له (والجواب اما عن الأول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الأطراد فى مثله فأنه لايخلو عن العلم واما عن الثانى فانه اذا حصل فى قضية امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطأة حينئذ فلو وقع العلم لم تجز مخالفته بالأجتهاد الا انه لم يقع فى الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد) :

(اصل : وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا) لاشك ان العلم هو ملاك العمل الصحيح لكن لاطريق الى العلم فى اكثر مسائل الحياة سواء فى ذلك مايعود الى الحياة بما هى وما يعود اليها من طريق العقيدة والملابسات الأخرى فترى اى فرد بشرى اذا كان بانيا نفسه على شئ من التوزين بالمنطق يفتش على العلم فى مجراه الذى يريد ان يسلكه حتى لايخسر زحماته فاذا اعوزه العلم تراه يجنح لما هو الراجح فى ذهنه ولا ينكمش الى التحير ومن جملة مفيدات الظن الأخبارات اذا حصلت من مستورين متزنين بحسن سيرهم الظاهرى فأن العقلاء يبنون عليها مسائلهم فى الحياة ومن جملة ذلك اخبار الآحاد فى الأحكام عن مصادر الشريعة وهذا الذى بيناه مسلم بين الناس قاطبة اذ لاطريق لهم غيره وعليه فيجوز للمولى ان يتعبد عبده فى القيام بالوظائف تجاهه حتى بأخبار الأحاد اذا كانت على الشرط وشرطها وثوق المخبر واعتدال سيرته بالتجربة وعدم عثور عليه بالباطل او الأنتهاز (ولا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ماحكاه المحقق عن ابن قبة) وهو من زمرة المتكلمين القدامى (ويعزى) هذا القول وهو عدم جواز التعبد بخبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم (الى جماعة من اهل الخلاف) اى العامة (وكيف كان فهو

بالأعراض عنه حقيق) لانه فيه ارباكا بحياة المكلفين بل البشرية جمعاء (وهل هو) اى التعبد بخبر الواحد (واقع) بعد اصل تجويزه (اولا : خلاف بين الأصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابو المكارم) ابن زهرة (وابن البراج وابن ادريس الى الثانى) وهو انه ليس بواقع (وصار جمهور المتأخرين الى الأول) وهو انه واقع (وهو) اى وقوع التعبد به (الأقرب وله وجوه من الأدلة ـ الأول) منها (قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) مفاد الآية ببساطة ان مجتمع المسلمين فى عهد النبى الذى هو ملاك السيرة الاسلامية لمقارنته لحياة الرسول واشرافه على المسيرة من قرب لايستطيع كل فرد منه ان يوظف بملازمة النبى والأخذ عنه مايريده الله بعباده فى عباداتهم ومعاملاتهم لما فيه اخلال بالحياة لأنها تتطلب انواعا من الخدمات كالفلاحة والملاحة والتجارة والصناعة وما الى ذلك وهى كثيرة تتوقف عليها الحياة الضرورية فضلا عن الرفاه فيها ومع ذلك فالدين حاجة من الحاجات يتطلب صنفا يقوم به وهو المشار اليهم بقوله تعالى فهلا نفر من قومه واحد او اكثر حسب متطلبات الظروف وارتبط بالنبى وتفقه عليه حتى يستفيد لنفسه ولينذر قومه اذا رجع اليهم حتى يحذروا موارد المخالفة للدين ويلتزموا بمقرراته وعلى هذا مشت السيرة الاسلامية من بدء الامر وحتى هذا التاريخ وتشكلت الحوزات العلمية منذ القدم على هذا الحساب وتحقق هذا الطرح منذ اول الازمان ولم يبارحه حتى الآن وكافة الحوزات العلمية والرحلات من مكان الى مكان لأجل تحصيل العلم فى شتات المناطق الاسلامية فى الشرق والغرب تأسست على هذه الدعوة وواضح ان طالب العلم الذى خرج من قريته او من بلده بعد ان يحصل بغيته يرجع

الى أوطانه لتربية وتعليم اهلها وهو انسان واحد فيحكى لهم ما سمعه من النبى او الوصى للنبى او العالم بشريعته ولا شك ان اهل محيطه لا يتلكأون عليه اذا عرفوه بالوثاقة والستر والأمانة ويرونه حجة عليهم من ربهم وسواء فى ذلك الراوى او ناقل الفتوى الحاكى لسيرة الصلحاء من اهل العلم ومسيرة الزهاد من المتدينين المقربين عند العلماء المقدسين وما شاكل ذلك وهذا هو ملاك حجية خبر الواحد فى قبال التواتر او المقرون بقرائن خاصة تفيد العلم القطعى (دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بأنذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع) وهو قوله ولينذروا (العائد على الطوائف) فى قوله طائفة (وعلقه باسم الجمع اعنى القوم) فى قوله قومهم (ففى كليهما) الطائفة والقوم (اريد المجموع) من المبلغين بصيغة الفاعل والمبلغين بصيغة المفعول (ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع) يعنى انه ليس من شرط الطائفة انها بأسرها وبصفة انضمام بعضها الى بعض عندما تذهب للتبليغ بل الطائفة عنوان للمبلغ بصيغة اسم الفاعل والقوم عنوان للمبلغ بصيغة اسم المفعول سواء توزع المبلغون فى التبليغ ام انضموا واجتمعوا بل ظاهر السياق توزع المبلغين على القوم وعلى فرض اجتماعهم فليسوا هم بمثابة التواتر خصوصا فى تلك الازمان القليلة العدد فى المسلمين والضعيفة الأمكانات فى الوسائل (بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذروا البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه) ومنه التوزع فى مقام التبليغ (دليل على وجوب العمل بخبر

الواحد فأن قيل من اين علم وجوب الحذر وليس فى الآية ما يدل عليه) سوى قوله لعلهم يحذرون (فأن امتناع حمل كلمة لعل) الصادرة من الله العالم بكل غيب (على معناها الحقيقى) وهو الترجى (باعتبار استحالته على الله يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه) اى الى المعنى الحقيقى الذى هو الترجى (وهو) اى اقرب المجازات (مطلق الطلب لا الايجاب) بخصوصه (قلت قد بينا) فى بحث الأوامر (فيما سبق) من هذا الكتاب (انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه) اى الحذر (دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد) المقتضى له (يجب فالطلب له) اى للحذر (لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب أقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر) لأنه اذا تحقق داعى الطلب والأرادة حمل بظاهره على حفظ الارادة وحفظ الأرادة معناه الوجوب وقد تقدم مبسوط هذا القول فى بحث الاوامر (فأن قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى) وهو خبر الواحد بما هو (لكونه) اى ما نحن فيه (اخص منه) اى من المدعى (فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الأنذار هو الأبلاغ ذكره الجوهرى قال ولا يكون الا فى التخويف وقريب من ذلك فى الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب فى ان عمدة الأحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواها سهل اذ القول بالفصل) ما بين خبر الواحد فى الوجوب والتحريم وخبره فى غيرهما (معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على

القبول فيه) اى فى غيرهما (ايضا بلحن الخطاب) ومفهوم الموافقة (فأن قيل ذكر التفقه فى الآية يدل على ان المراد بالأنذار الفتوى وقبول) نقل (الواحد فيها موضع وفاق) فلا يعم الرواية (قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والأصوليين) فى الأدوار المتأخرة عندما يقولون هذا متفقه اى حامل للفتاوى اللازمة عارف بها (للتفقه فى زمن الرسول) لام الجر متعلقة بقوله ثبوت عرفية المعنى (على الوجه المعتبر) فى ثبوت العرفية الخاصة بالاشتهار بين الصحابة فى المعنى المتداول للتفقه فيما بعد ذلك اى فى زمن الفقهاء والاصوليين المتأخرين زمانا عن دور النبى (وانى لكم هنا بأثباته ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه) اى على المعنى اللغوى (لأصالة بقاءه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله فى ذلك العصر) اى النبوى :

الدليل (الثانى) على حجية خبر الواحد (قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا : وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجىء الفاسق فينتفى) وجوب التثبت (عند انتفائه) اى انتفاء مجىء الفاسق بأن كان الجائى بالنبأ غير فاسق (عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجىء غير الفاسق فأما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لأنه يقتضى كونه) اى غير الفاسق (اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجيته فيكون حينئذ من الظواهر التى يجب التمسك بها : الثالث) من ادلة حجية خبر الواحد (اطباق قدماء الأصحاب الذين عاصروا الأئمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود

والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم فى كل عصر من تلك الأعصار وفى زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روى عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم فى فنون الأحكام قال العلامة فى النهاية اما الأمامية فالأخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الأئمة والأصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره احد سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق فى الأحتجاج للعمل بأخبارنا المروية عن الأئمة مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الأصحاب وحديثهم اذا طولب بصحة ماافتى به المفتى منهم عولوا على المنقول فى اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى فى ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبى الى زمن الأئمة فلولا ان العمل بهذه الأخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل مانقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لاتكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح) :

(الرابع) من ادلة حجية خبر الواحد (ان باب العلم القطى بالأحكام الشرعية التى لم تعلم بالضرورة من الدين) كوجوب الصوم والصلاة والحج والزكوة (او) بالضرورة (من مذهب اهل البيت) كأباحة النكاح المنقطع (فى نحو زماننا) نحن البعيدين عن زمان الحجج (منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها) اى الأحكام (لايفيد غير الظن لفقد

السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الأجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن) مضافا الى ان اجراء اصالة البراءة فى غير العلميات من الاحكام مما يوجب الخروج عن الدين جزما لقلة العلميات فى زماننا مع العلم بأن ما نجرى فيه البراءة فى الكثرة المهمة من الاحكام غير المقطوعة لنا ما هو ثابت واقعا ولكننا لا نشخصه وخبر الواحد يشخص لنا ذلك فى الأهم الأعم (وكون الكتاب) مع قطعية سنده (ظنى الدلالة : واذا تحقق انسداد باب العلم فى حكم شرعى كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بأن الظن اذا كانت له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشئ من سائر الأدلة فيجب تقديم العمل بها ـ لا يقال ـ لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الأجماع لأنا نقول ليس الحكم فى الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفى) الحكم (بانتفائها) اى الشهادة (ومثلها) اى مثل الشهادة (الفتوى) الصادرة من المفتى فأنها حجة على المقلد ولو لم يحصل منها له ظن بالواقع (و) هكذا (الاقرار) فان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولو لم يفد اقرارهم ظنا فضلا عن العلم فتكون اقاريرهم حجة عليهم يحكم بها الحاكم (فهى) اى الشهادة والفتوى والاقرار (كما اشار اليه المرتضى فى معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الأحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن : لا يقال : الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة

مقدمة خارجية وهى قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لايعدل عنه الى غيرها الآبدليل ـ لأنا نقول) اولا ماهو مربوط من الكتاب بالاحكام الشرعية قليل جدّاً والكثير مما هو مذكور لولا شارح السنة لما افادنا قليلا كما هو واضح جلى لمن تدبر آيات الاحكام : وثانيا (احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين فى زمان الخطاب وان ثبوت حكمه فى حق من تأخر انما هو بالأجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر) الكتابية مايدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالأجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا بسائرها على الامارة المفيدة للظن القوى وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الأحتمال ينتفى القطع بالحكم) الذى يستفاد من ظاهر الكتاب (ويستوى حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما) اى بين ظاهر الكتاب وغيره مما يفيد الظن بالحكم الشرعى (على كون الخطاب متوجها الينا) نحن الغائبين زمانا عن نزوله (وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر) المستفاد من نفس الكتاب (ومثله يقال فى اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ماذكر اخيرا فى ظاهر الكتاب) يعنى ان الظن الحاصل من اصالة البراءة انما يكون له اثر حيث لايكون فى مقابله خبر واحد يعطى من الظن بالخلاف ماهو

اقوى مما حصل من البراءة نفسها والحق ان الأصول بالأسر لاتتمشى مع الدليل الذى احد افراده خبر الواحد المعتبر لاحرازه الشرائط المعتبرة (حجة القول الآخر) النافى لاعتبار خبر الواحد اطلاقا الا ماافاد علما وهو خارج عن الباب وقد تقدم (عموم قوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم : فأنه نهى عن اتباع الظن : وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لايغنى من الحق شيئا : ونحو ذلك من الآيات الدالة على اتباع الظن والنهى والذم دليل الحرمة وهى تنافى الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لايفيد الا الظن : وما ذكره السيد المرتضى فى جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لايعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لأنا نعلم علما ضروريا لايدخل فى مثله ريب ولاشك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لايجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الآحاد مجرى ظهوره فى ابطال القياس فى الشريعة وحظره : وقال فى المسئلة التى افردها فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للأمامية او موافق بانهم لايعملون فى الشريعة بخبر لايوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم : وتكلم فى الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم

التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فأمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط فى دلالة الأمساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك : والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت) فى الأدلة التى اقامها مجيز العمل بأخبار الآحاد (على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق فى الاختصاص باتباع الظن فى اصول الدين) المطلوب فيها اليقين (لأن الذم فيها للكفار على ماكانوا يعتقدونه وآية النهى) لاتقف ماليس لك به علم (محتملة لذلك) اى ان النهى فيها من اجل اصول العقائد (ايضا ولغيره مما ينافى عمومها وصلاحيتها للتمسك بها فى موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ماتقرر فى خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ماعلم فى الوجه الرابع) من ادلة المجيز للعمل بخبر الواحد و (من الحجة لما صرنا اليه) من جواز العمل بذلك (واى اجماع او ضرورة تقتضى مشاركتنا لهم) اى المشافهين (فى التكليف بتحصيل العلم فيما لاريب فى انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر وتذكر) ما سبق كان عن الحجة المسوقة للمانعين على اطلاقهم (واما ماذكره السيد المرتضى) فى كتبه التى نقلنا عنها عباراته فيها بالنسبة الى الموضوع المتحدث عنه (فجوابه اولا ان العلم الضرورى بأن الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الأن قطعا واعتمادنا فى الحكم بذلك على نقله) هو (له نقض لغرضه) اذ هو خبر واحد (اذ لم يحصل لنا معه مايخرجه عن كونه خبرا واحدا ـ وثانيا ـ ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه فى عصره وما قبله من ازمنة ظهور

الأئمة لايجدى بالنسبةالى زمان عدم الأمكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه) اى الظن (على العلم : وقد اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فأن قيل اذا سددتم طريق العمل بالأخبار فعلى اى شئ تعولون فى الفقه كله وأجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالأخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الأقل نعول فيه على اجماع الأمامية وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم مايقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ماذكرناه تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والأكتفاء بالظن فيما يتعسر) او يتعذر (فيه العلم مما لاشك فيه ولا نزاع وقد ذكره فى غير موضع من كلامه ايضا فتستوى حينئذ الأخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن فى الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية فى الجملة كما حققناه : وأما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لايفيده على قيام الدليل القطعى عليه ولا حاجة لنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيامه) اى قيام الدليل القطعى (حينئذ) اثبتنا تعذر العلم وانسداد بابه علينا (على العمل بخبر الواحد وعدمه) بالخصوص بعد ان اثبتنا بالدليل ان مفزعنا الى مايفيد الظن هو الممر الوحيد لنافى تحصيل الحكم الشرعى (مع ان السيد قد اعترف فى جواب المسائل التبانيات بأن اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر

واما بأمارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد: وبقى الكلام فى التدافع الواقع بين ماعزاه) السيد (الى الأصحاب وبين ماحكيناه عن العلامة فى النهاية فأنه) اى ماذكره السيد والعلامة عن الاصحاب تدافع (عجيب) كما قرئت فى عبارتيهما السالفتين (ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ماعهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة) وانه احال التعبد بخبر الواحد (وهو) اى ابن قبة (من جملتهم) اى من جملة المتكلمين الأوائل وكما ذكرنا حكى المحقق عن هذا المتكلم (القول بمنع التعبد به عقلا) هذا حال السيد رحمه اللّه (وتعويل العلامة على ماظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث) لابعلم الكلام وحده (حيث اوردوا الاخبار فى كتبهم واستراحوا اليها فى المسائل الفقهية ولم يظهر منهم مايدل على موافقة المرتضى والأنصاف انه لايتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت الأخبار يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الأحكام منهم) مباشرة (وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد) عن القرينة (لتظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه فى حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لايعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمة ودونها الأصحاب لان كل خبر يرويه الامامى يجب العمل

به هذا الذى تبين لى فى كلامه : ويدعى) والظاهر ان المدعى لما يأتى هو المحقق نفسه (اجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار : حتى لو رواها غير الأمامى وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله فى هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به ثم اخذ فى نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ماذكر هناك وزاد) اى المحقق (فى تقريبه مالاحاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا مانسبه العلامة اليه : واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر) ذكر المصنف هذه النبذة لتبين انك اذا اعتبرت الأخبار المودعة فى كتب المشايخ من المحفوف بالقرينة فما معنى قولك سابقا فى الاحتجاج للعمل بخبر الواحد ان من ادلته اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فأجاب بهذه النبذة عن عدم المانع من اهتمامهم بالبحث عن ذلك لان هذا البحث يكثر قرائن الصدق ويسهل طريق العلم (لا لما مر فى الوجه الثالث من حجة القول الأول) المجيز للعمل بخبر الواحد مطلقا ولكن بالشرائط ومنظورنا بالاطلاق سواء وجد فى كتب المشايخ ام لا فأن مامر حيث نتخذه وجها للعمل بخبر الواحد مطلقا لايكون من اجل تكثير القرائن وتسهيل سبيل العلم بل هو فى نفسه دليل مستقل للمجيزين (وكذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لأن يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه) لا لتثبيت حجية الرواية بنفسها من دون الرجاء المذكور (وعلى هذا تحمل روايتهم لأخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ماذكرناه) من ان روايتهم للأخبار فى

اصول الدين من باب تعزيز العقيدة وتثبيتها لا لأصل ثبوتها (وان اقتضى) ان ههنا وصلية وفاعل اقتضى يرجع لما ذكرناه ـ فى قوله بعد ملاحظة ماذكرناه ـ (ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه) يعنى ان اعترافنا بأن ماأودعه القوم فى مسانيدهم الحديثية كله من المقرون بالقرائن المفيدة للعلم يبطل ماذكرناه فى حجة الجواز ان الرواية بما هى رواية حجة : وحيث يضعف هذا الوجه من الادلة الاربعة السابقة التى سقناها للمجيز (فأن فى بقية الوجوه) وهى ثلاثة (لاسيما فى الأخير) وهو دليل انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية (كفاية ان شاء الله) :

(اصل : وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوى) للخبر (الأول) منها (التكليف) بأن يكون محطة للمؤاخذة ومن ادنى شروطه البلوغ والعقل (فلا تقبل رواية المجنون والصبى وان كان مميزا والحكم) بعدم القبول (فى المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما) الصبى (المميز فلا يعرف فيه من الأصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول)لروايته (قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم فى المقيس عليه) وهو الاقتداء به (اولا سلمنا) جواز الاقتداء به (لكن الفارق موجود) بين الأقتداء به فى الصلاة وقبول روايته (كما يعلم من قاعدتهم فى القدوة) فى الصلاة وانه يكفى فيه معرفته بالصلاة (ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما تمنعه عن الكذب والصبى) المميز (باعتبار علمه بأنتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لامانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما

الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضى حينئذ وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية مايقدر مانعا للمانعية) وهو انه تحمل وسمع قبل البلوغ فان عصمة التكليف والعدالة تمنعه ان يروى مالم يضبط (الثانى) من الشرائط (الاسلام) لأن الموضوع المتحدث عنه هى الرواية فى الحكم الشرعى وغير المسلم بحكم عقيدته يبغض الاسلام وما يمت اليه فأن يكن غير المسلم فى الامور العادية ذا ذمة وضمير فأنه لايكون كذلك فيما يبغض وهى الامور الدينية المتجافى عنها وهو فى ذلك مورد اتهام واضح (ولا ريب عندنا فى اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره) من متنوعى الفسق (ولئن قيل باختصاصه فى العرف المتأخر بالمسلم) الفاسق (لدل بمفهوم الموافقة) وبالطريق الأولى (على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر : الثالث) من الشرائط (الأيمان) بالمعنى الأخص من الاسلام ولا ريب ان من ليس بمؤمن بالنسبة الى غيره من المؤمنين يحمل نوعا من العداء اكثر مما يحمله غير المسلم على المسلم ومنذ حصل الانشقاق بين اهل الولاء لأهل البيت وبين غيرهم اخذت دواعى الانحياز تظهر مفعولاتها بطور جلى وملؤها الخشونة والتحامل ويكفى فى صدق ذلك ان اهم المحدثين فيهم واعلاهم فى نظر القوم كالبخارى يستبيح الرواية فى صحيحه عن الخوارج كعمران بن حطان الذى يرثى ابن ملجم فى اغتياله لأمير المؤمنين على عليه السلام ويراه فى فعله هذا قد بلغ من رضوان اللّه درجة عليا حيث قال :

ياضربة من تقى ماأراد بها ... الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
انى لأذكره يوما فأحسبه ... اوفى البرية عند اللّه ميزانا

يستبيح البخارى الرواية عن هؤلاء الكفرة فى صحيحه ولا يستبيح الرواية

عن جعفر بن محمد الصادق وحيث تبلغ العصبية الى هذا الحد فأنها تسقط الانسان عن كافة القيم حقيقة فكيف يؤتمن مثل هذا فى رواية الأحكام الشرعية التى فيها من تضارب العقائد الشئ الكثير فى الموضوعات المتشتتة المعروفة الميز بين السنة والشيعة على طول ابواب الفقه من اول الطهارات الى آخر فروع الديات (واشتراطه) اى الايمان بالمعنى الاخص (هو المشهور بين الأصحاب وحجتهم) عند التحقيق هو ماعبرنا عنه لانه بمرأى ومسمع منهم مضافا الى (قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا) وحد الأقل فى فسق القوم انهم يرون غيرهم مبدعين فى الدين واصرارهم على تبرير اخطاء شيوخهم الذين سنوا لهم من الضلالات ما لا يغتفر فقالوا بالتعصيب انتصارا لابن الخطاب حين ورث الاخت مع البنت والله فى صريح كتابه يخطأ ذلك ويرى ان الاخت لاترث وللميت ولد ونظير ذلك وهو كثير ولا تزال الأعصار تجد هذا الأصرار وتراه شعارا للقوم ولا شك ان الذى يصر على التجاهل بالشريعة فوق الفاسق ومثل هذا القول يأتى فى الانشقاقات الأخرى فى الشيعة انفسهم كالفطحية والواقفية ومن الى ذلك فان كلا من هؤلاء لجهله كجهل غيره يحمل روح الانحياز والشقاق فهو فاقد للأمانة بالنسبة الى غيره بل بالنسبة الى اهل هواه من العوام ايضا لانه يحرص على بقائهم جهلاء حتى لايقعوا فى قبضة الغير عندما يرشدهم (وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعتهم بشرط ان لايكون متهما بالكذب محتجا بأن الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلى بن ابى حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بأنا لم نعلم الى الآن بان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط فى التهذيب اكثر فى الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدى المذهب وحكى

والدى فى فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سئلت والدى عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ ـ الآية ـ ولا فسق اعظم من عدم الأيمان واشار الى ذلك مارواه الكشى من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندى على المشهور) المشترطين للأيمان الخاص وهو يخرج هؤلاء المنشقين (الرابع) من الشرائط فى الراوى (العدالة وهى ملكة) تحصل (فى النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر و) تمنعها ايضا عن (منافيات المروة) مما يتحاشى عنها المتزنون من المؤمنين كالتوسع فى المباحات وعدم التقيد بالعادات الشريفة (واعتبار هذا الشرط) مما لابد منه فى هذا المجال الحساس الذى له كل الأرتباط بدين الناس ردنياهم بالتبع و (هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال) ويراد به غير ظاهر الفسق ولا ظاهر العدالة (كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفى كون الراوى ثقة محترزا عن الكذب فى الرواية وان كان فاسقا بجوارحه) وهو اشتباه واضح فان من لاتقوى عنده تصده عن مخالفة النظام الدينى ليس بمؤتمن وفرض صدقه وعدم كذبه فى الرواية مع هذه الحالة ليس له محقق فى الخارج (وادعى) الشيخ (عمل الطائفة بأخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها بأخبار خاصة ولم يجز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندى هو الأقرب) لأنها هى الماسك الرصيد عن التذبذب (لنا انه لاواسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا

الشرط) وهو كون الانسان راويا ولا رواية كما سبق الا بعد البلوغ واما تصوير كون الانسان اول بلوغه بلا ان يصدر منه موجب معصية ولا موجب طاعة فهو فرض متصور لا اكثر وسيأتى اكثر من هذا فى الحديث عنه (لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او) علمت (عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته) اى فى حقيقة الوصف فأن العدالة لها حقيقتها علمت فى صاحبها ام لم تعلم وهكذا الفسق له حقيقته عرف فى صاحبه ام لم يعرف (ووجوب التثبت فى الآية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك) التعليق (ارادة) الله منا (البحث والفحص عن حصوله وعدم) اى عدم حصوله (الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين) البلوغ والرشد (لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين تعليل للأمر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث لاحجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك) بل الندم مترتب على ظهور عدم صدق الخبر والفارق بين من بحث عنه بحسب المكنة ومن لم يبحث عنه ان الأول يكون سبب عذر مقبول عند العقلاء بخلاف الثانى (اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الأمر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول

لأنه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده : واما قول الشيخ) الذى تقدمت حكايته (فلا تعلق له بحديث الواسطة) بين العدالة والفسق (وانما نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو نهض) ما ادعاه من عمل الأصحاب (دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق) الحلى (وحاصله منع اصل العمل) من الأصحاب (اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول نرد الاحتجاج ثانيا بأن عملهم انما يدل على قبول تلك الأخبار المخصوصة لامطلقا) اى كل خبر رواه مجهول الحال (ومن الجائز) بالنسبة الى ماعملوا به (ان يكون العمل منوطا بانضام القرائن اليها لابمجرد الأخبار : ويبقى فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة) التى اسلفناها (بموضع الحاجة) قوله بموضع الحاجة متعلق بقوله بتقييد (وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذى ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة الأخبار الذين هم محل الحاجتفى هذا البحث) فأنهم فى الأعم الاغلب كانوا كهولا وشيوخا والفاصلة بين اول زمن التكليف والكهولة والشيخوخة ليست بقليلة وفيها لايتعقل كون الانسان لا عادلا ولا فاسقا (فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك) اى بعيد عن اول زمن التكليف (عن احد الوصفين) من العدالة والفسق (واما حديث العهد بالتكليف) بحيث لم يصدف منه فعل حرام ولا صادفه امر واجب حتى يمتثله او لايمتثله (فيمكن فى حقه تحقق الواسطة بأن لاتقع منه معصية توجب الفسق ولا تكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع) تصويرا كما اسلفناه (وحينئذ تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا) اى فى جميع من يتصور

ان يكون راويا بعد البلوغ (وحله) اى هذا الاشكال ولو كان لايزيد عن كونه فرضا لم يتحقق فى الخارج (ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الأمر ولكن العلم بوجودها متعذر لأن المعاصى غير منحصرة فى الافعال الظاهرة) المكشوفة للناس (ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة) التى تحرز بسبب الانحشار والمخالطة (سلمنا) عدم الأمتناع (لكن التعليل الواقع فى الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر من لاملكة له لمشاركته الفاسق فى عدم الحجر عن الكذب) اذ لاعاصم منملكة راسخة يزعه عن الكذب (فيقوم فى قبول خبره احتمال الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه فى خبر الفاسق وسيأتى ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه : الشرط الخامس) من شروط الراوى (الضبط ولا خلاف فى اشتراطه فان من لاضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون) ماسهى عنه (مما تتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد فى الحديث مايضطرب به معناه او يبدل لفظا بآخر او يروى عن المعصوم ويسهو عن الواسطة معوجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلاف فيجب ان يكون) الراوى (بحيث لايقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لايكاد يسلم منه احد قال المحقق لوكان زوال السهو اصلا) اى بالمرة وبالكلية (شرطا فى القبول لما صلح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر) :

(اصل : تعرف عدالة الراوى) التى هى شرط كما عرفت فى قبول روايته (بالأختبار بالصحبة) اى بسبب الصحبة والخلطة (المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك

ممكنا وهو واضح) وحيث يحصل مثل ذلك فهو الغاية الممكنة الحصول (ومع عدمه) فان العدالة تعرف ايضا (باشتهارها بين العلماء واهل الحديث و) تعرف ايضا (بشهادة القرائن المتكثرة المتعاضد ة و) تعرف ايضا (بالتزكية من العالم بها) اى بالعدالة (وهل يكفى فيها) اى فى التزكية المزكى (الواحد او لابد من التعدد قولان اختار اولهما) وهو الاكتفاء بالواحد (العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الأكثر من غير تصريح بالترجيح) لأحد القولين على الآخر (وقال المحقق لايقبل فيها الا مايقبل فى تزكية الشاهد وهو) اى مايقبل فى تزكية الشاهد (شهادة عدلين) لاواحد (وهذا) وهو لزوم التعدد فى التزكية (عندى هو الحق : لنا : انها) اى التزكية (شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر و) ايضا (ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه) اى مقام العلم (شرعا فتغنى عنه) اى عن العلم نفسه (وما سوى ذلك) اى سوى مايقوم مقام العلم وهى البينة ذات العدد بأن كان اقل من اثنين (يتوقف الاكتفاء به على) حصول (الدليل) يدل عليه :

(احتجوا) اى الذين يكتفون بتزكية الواحد (بأن التعديل شرط فى الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد) وبذلك سمى خبر الواحد (وانتصر لهم) اى لهؤلاء المكتفين بالواحد والمستدلين عليه بأن الشرط لايزيد عن مشروطه (بعض افاضل المتأخرين) وجعله دليلا ثانيا على كفاية المزكى الواحد (فاحتج بعموم المفهوم فى آية) النبأ (ان جائكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد) العدل نبأ فهى (داخلة فيه فحيث يكون المزكى عدلا لايجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الأكتفاء به) اى بالمزكى الواحد (والجواب عن

الأول) من الدليلين وهو الذى ساقه القائلون بالأكتفاء فى مقام التزكية بالمزكى الواحد : سؤال (المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط) حيث قالوا الشرط لا يزيد على المشروط ونحن نقول لهم بأى دليل لزمت المساواة بين الشرط والمشروط (فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا) ان الشرط لا يزيد على المشروط (ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل) والتعديل غير نفس العدالة التى هى الشرط (نعم هو) اى التعديل (احد الطرق) المؤدية (الى المعرفة بالشرط) الذى هو العدالة (سلمنا) ان التعديل والعدالة من قماش واحد (ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى) الذى هو التعديل (على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة) وهى التأكد من تحقق العدالة بسبب تعدد المزكين (اظهر فى الأحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين) فان فيها تثبتا وتحققا من راوى الرواية (اذ أكثر شروطها) اى الأحكام الشرعية (تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين) وقل ما يكتفى فيها بالواحد (و) الحال ان (المشروط يكفى فيه الواحد) والذى ينظر فى ابواب الحدود وغيرها يرى ان احكامها مما ثبت بأخبار الآحاد فى الاعم الأهم مع ان شرط ذلك فى الأعم الأهم لا يثبت الا بتعدد الشهود (والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة) الذى قالوا فيه ان الشرط لا يزيد على مشروطه (بأنه ليس فى الأحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه : هذا والذى يقتضيه الأعتبار ان التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط) على المشروط (يناسب طريقة اهل القياس فكأنه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته فى كلام بعض العامة حكاه عن بعض آخر منهم

الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى) وانه (هو مقتضى القياس :و) الجواب (عن) الدليل (الثانى) الذى ذكره المنتصر لهم (ان مبنى اشتراط العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الآية من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو) اى العلم بانتفائها (موقوف على) ثبوت (العدالة كما بيناه آنفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين) مع انهما قد لايفيدان علما والشرط هو العلم لاشهادة الشاهد بما هى شهادة (لقيامهما مقام العلم شرعا : وفرض العموم فى الآية) حتى للتزكية بالواحد (على وجه يتناولُ الأخبار) بأى شىء حتى (بالعدالة) نفسها (يؤدى الى حصول التناقض فى مدلولها وذلك) تعليل لحصول التناقض (لان الأكتفاء فى معرفة العدالة بخبر الواحد) كما يقولون (يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده) وبدون انضمام قرائن معه (لايوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها) اى آية النبأ (توقف القبول) للخبر (على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر) فى دلالتها على شرطية العلم بالانتفاء ودلالتها على قبول خبر الواحد غير المفيد للعلم فى التزكية كغيرها (فلابد من حملها) اى الآية (على ارادة الأخبار بما سوى العدالة) حتى لايحصل التناقض (لايقال ماذكرتموه) من شرطية العلم بانتفاء صفة الفسق (وارد على شهادة العدلين اذ لاعلم معه) ايضا فى الكثير من موارده فان شهادة العدلين ليست ملازمة للعلم (لأنا نقول) فى الجواب عن هذا الأشكال (اللازم من قبول قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجى) وهو الناطق بحجية البينة (ولا محذور فيه) اى فى تخصيصها بدليل خارجى (كيف وتخصيصها) اى الآية (لازم) على كل حال (وان وافقنا على تناولها

للأخبار بالعدالة) الذى هو التزكية (من حيث ان تزكية الشاهد) لا الراوى الذى هو مورد نزاع وجدل (لا يكتفى فيها بالواحد) حتى عند هؤلاء القوم الذين اكتفوا فى التزكية للراوى بالواحد (وهذا) وهو اكتفاؤهم بالواحد فى تزكية الراوى وعدم اكتفائهم بالواحد فى تزكية الشاهد (من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الأول) الذى ساقه نفس المحتجين على قبول الواحد بعدم زيادة الشرط على المشروط (انما هو الى القياس) الباطل (كما نبهنا عليه : اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف فى الأكتفاء بالواحد) فى مقام الجرح (واشتراط التعدد جار فيه) اى فى مقام الجرح ايضا (والمختار) لنا (فى المقامين) جرحا وتعديلا (واحد) فالكلام الكلام :

(اصل : اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل مجردين عن السبب) الجارح والمعدل (فقال بعض بالقبول فيهما) مجردين عن ذكر السبب (وصار آخرون الى خلافه فأوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فأوجبه) اى ذكر السبب (فى الجرح دون التعديل ورابع فعكس) اى اوجبه فى التعديل دون الجرح (واستندوا فى هذه الأقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لاجدوى فى التعرض لذكرها ولا اعلم فى الأصحاب قائلا بشىء منها اذ المتعرض منهم بالبحث فى هذا الاصل قليل على ماوصل الينا والذى استوجهه العلامة ان المزكى والجارح ان كانا عارفين بالأسباب) الجارحة والمعدلة شرعا (قبل الأطلاق فيهما) معا (والا وجب ذكر السبب فيهما) معا (وذهب والدى الى الأكتفاء بالأطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوى ووجهه

ظاهر لايحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف مااستوجهه العلامة) فيما تقدمت الاشارة الى نقله : والحق انه لابد من ذكر السبب جرحا وتعديلا حتى يكون ذكره فى منصة ظهور لمن يريد ان يتقبله او يعرض عنه طبق ماتتقاضاه دربته الفنيه :

(اصل : اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح) على التعديل (لأن فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا) وهذا لايكفى فى التعديل بل لابد ان يذكر مابه تثبت الملكة الرادعة الدافعة (والجارح يقول انا علمته) اى الفسق وكما تقدم لابد من ذكر اسبابه (فلو حكمنا بعدالته) بعد ان أثبتها المعدل بالأسباب التى بها تثبت العدالة (كان الجارح) المجمل لكلمة الجرح بدون بيان السبب غير مقبول كما لو كان (كاذبا واذا حكمنا بفسقه) لبيان الأسباب المثبتة للفسق وكان المعدل مجملا قدمنا قول الجارح ولم يكن قول المعدل مقبولا سواء (كانا) فى الواقع (صادقين) بأن اخبر كل عما لاح له وتميزه بنظره ام لم يكونا كذلك واما نحن فما علينا الا اتباع الميزان لا احراز الواقع المستور علينا (والجمع اولى ماامكن) الجمع وليس من امكانه المتحدث عنه تقديم الجارح على كل حال ومن هنا قال (وهذه الحجة) وهى التى ذكرها فى المتن (مدخولة) بما ذكرناه فى شرحها (ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاووس انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف) جرحا وتعديلا (وما قاله) السيد (هو الوجه) الذى يجب اتباعه :

(فائدة : اذا قال العدل حدثنى عدل لم يكف فى العمل بروايته) حتى (على تقدير الأكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك) اى

حدثنا عدل (بناء على اعتبارهما) ولزومهما فى مقام التزكية (وهو اختيار والدى وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الأمامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لأن اخباره بمذهبه شهادة بأنه من اهل الأمانة ولم يعلم منه الفسق المانع) وهو تطرف مكشوف فان الانتساب الى مذهب حق لايصير الانسان عدلا فما اكثر الفسقة فيمن ينتسب للتشيع والأمامية الاثنى عشرية شأن سائر الفرق بالنسبة الى امتثال الوظائف الشرعية وعدم امتثالها وان حصل فى البين تحقق من العقيدة عرفانا ورسوخا ولكن فى مراحل العمل كم شذت جماعات وجماعات (فأن قال) العدل حدثنى (عن بعض اصحابه) بضمير الغيبة (لم يقبل لأمكان ان يعنى نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول) اى كالبحث عن مجهول الحال انه يقبل او لايقبل (هذا كلامه) اى المحقق (وهو عجيب بعد اشتراطه العدالة فى الراوى فان الاصحاب لاينحصرون فى العدول سلمنا) وهذا التسليم لامجال له بالمرة (لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدّل) بزنة اسم المفعول (وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لايؤمن وجوده) اى الجارح (والتمسك فى نفيه بالأصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الأختلاف فى شأن كثير من الرواة وبالجملة فلابد للمجتهدين البحث عن كل مايحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه فى العمل بالعام قبل البحث عن المخصص : اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الأصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لأنه فى الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف فى جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر فى حال الرواة

ليؤمن من معارضة الجرح) :
(اصل : لابد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو فى الرواية عن المعصوم نفسه) ومباشرة (ظاهر معروف : واما فى الرواية عن الراوى فله وجوه اعلاها السماع عن لفظه) ومن فم من يروى عنه (سواء كان) مايلفظه المروى عنه (بقراءته فى كتابه او بأملائه من حفظه : ودونه) فى الرتبة (القراءة عليه) اى قراءة الراوى على المروى عنه (مع اقراره به وتصريحه بالأعتراف بمضمونه : ودون ذلك) اى دون المرتبة الثانية (اجازته) اى المروى عنه للراوى عنه (رواية كتاب) مشخص (ونحوه) كجزء من كتاب (ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالأجازة ويعزى الى الأكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح فى كلام الأصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالأجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فى كل منهما _ احدهما _ قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كأخبرنى اجازة ونحوه والقول بنفيه فى غاية السقوط لأن الأجازة فى العرف اخبار اجمالى بأمور مضبوطة معلومه مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لاوجه للتوقف فى قبوله : والتعبير عنه بلفظ اخبرنى وما فى معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت فى القراءة على الراوى لأن الأعتراف اخبار اجمالى ولم يلتفتوا الى الخلاف فى قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لم يعتد به : ثم ان جمعا من الناس اجازوا فى صورة الأعتراف ان يقول الراوى اخبرنى وحدثنى ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكرنا) من قوله قراءة عليه ونحوه (لامطلقا الا المرتضى) علم الهدى (فأنه منع من استعمال هذه الألفاظ ونحوها فيه وان كانت

مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثنى قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثنى ليس على ظاهره فمناقضة لأن قوله حدثنى يقتضى انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضى نقيض ذلك فكأنه نفى ماأثبت وهذه) العبارة (من السيد فى غاية الغرابة فأنه سد لباب المجاز اذ مامن مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثنى ماذكره) اى انه يقتضى كونه سمعه من لفظه وادرك نطقه به (فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرءه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة فى المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد فى النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثنى حال انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ماذكرناه واذ قد تبين ضعف ماذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فأى مانع من اجراء مثله فى صورة الأجازة والاعتبار فيهما واحد : والمعنى الثانى لجواز الرواية بالأجازة تسويغ قول الراوى بها) اى بسبب الأجازة (حدثنى واخبرنى وما اشبه ذلك من الألفاظ التى يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول به وهو بالأعراض عنه حقيق) لانه تدليس محض (هذا ويظهر من كلام العلامة فى النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالأجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الأجازة فلا حكم لها لان ماللمتحمل ان يرويه فله ذلك اجازه له ام لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الأجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفى الجواز على الأطلاق الا ان التدبر فى سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفى جواز

الرواية بها) اى بالأجازة (بلفظ حدثنى واخبرنى ونحوه فأنه ذكر قبل ذلك فى البحث عن القراءة على الراوى ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرئ الحديث على غيره ممن قرءه عليه فأقر به حدثنى واخبرنى فأجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرءه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثنى واخبرنى لأن معنى حدثنى واخبرنى انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز : وذكر بعد هذا ان المناولة وهى ان يشافه المحدث غيره ويقول له فى كتاب اشار اليه هذا سماعى من فلان يجرى مجرى ان يقرءه عليه ويعترف به له فى علمه بأنه حديثه وسماعه ـ قال ـ فان كان ممن ذهب الى العمل بأخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثنى ولا اخبرنى ثم ذكر حكم الأجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر فى ان الأجازة جارية مجرى ان يقول فى كتاب بعينه هذا حديثى وسماعى فيجوز العمل به عند من عمل بأخبار الآحاد فاما ان يروى فيقول اخبرنى او حدثنى فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفى حكم الأجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثنى ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك فى القراءة على الراوى كما عرفت) سابقا عندما نقلنا عبارته (فهما) اى القراءة والأجازة (عنده) اى عند السيد (فى هذا الوجه) وهو ان لا يروى بلفظ حدثنى ونحوه (سواء وتفاوت عبارته فى التأدية عن القول فيهما حيث صرح بجواز العمل فى صورة القراءة وعبر ههنا بما يشعر بنوع شك نظر منه) هو خبر لقوله وتفاوت عبارته (الى ان دلالة الأجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة) عليه واقل منها (والأمر كذلك)

اى ان الاجازة دون القراءة واقل رتبة (وقد عرفته) كما تقدم (فظهر ان دلالة مايوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد) للسيد (فليعلم) مراده

(اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الأجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الأربعة فأنها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الأحوال ولا مدخل للأجازة فيه غالبا وانما فائدتها) اى الاجازة فى مثل الكتب الاربعة (حينئذ بقاء اتصال سلسلة الأسناد بالنبى والأئمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه فى الاستغناء عن الأجازة فيها) اى فى الكتب الاربعة (ربما أتى فى غيرها من باقى وجوه الرواية) كالقراءة من الراوى او من المروى عنه فى مثل تلك الكتب (غير ان رعاية التصحيح والأمن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد فى وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر : وبقى فى هذا الباب وجوه اخر مذكورة فى كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا طى ذكرها على عره) والعر هو التثنى فى الثوب وشبهه ومعنى تركه على عره اى على مافيه من تثنى يقال ذلك فى قبال النشر والاستقصاء :

ثم ان فتح باب الأجازة وما هو من قماشها قد انجر بها الى مراحل الأهمال الواقعى فقد رأينا اناسا ليس لهم من قليل المعرفة حظ يحملون اجازات رواية عن عشرات من المجيزين لا لشئ سوى كسب الأعتبار الفارغ وهذا التوسع لما فتح بابه اثر فى دخول التدليس والتزوير آثارا واضحة

(اصل : يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الألفاظ) من حيث السياق والتركيب بحيث يعرف الفرق مثلا بين اياك نعبد ونعبدك الى غير ذلك من نكات التركيب التى بسببها يتفاوت المعنى (وعدم قصور الترجمة عن الاصل فى افادة المعنى) المراد

(ومساواتها) اى الترجمة (له) اى للاصل (فى الجلاء) واما قوله (فى الخفاء) فلا وجه له (ولم نقف على مخالف فى ذلك) اى فى النقل بالمعنى (من الأصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به) سوى المحافظة على الأصل المروى (وحجتنا على الجواز وجوه منها مارواه الكلينى فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لأبى عبدالله اسمع الحديث منك فازيد وأنقص قال ان كنت تريد معانيه فلأباس : ومنها ان الله تعالى قص القصة الواحدة بألفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية) من اللغات والله نقلها فى كتابه عربية (او) ان القصة وقعت (بعبارة واحدة) ولو كانت عربية (منها) اى من هذه العبارات المختلفة اللفظ والتعبير اذا فالعبارات الأخرى المؤدية عنها نقل للأصل بالمعنى (وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ) الحاكى عنه :

(اصل : اذا ارسل العدل الحديث بأن رواه عن المعصوم ولم يلقه) الراوى (سواء ترك ذكر الواسطة رأسا) ونسبه الى المعصوم (او ذكرها مبهمة لنسيان اوغيره) من الدواعى المشروعة (كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا) عن الصادق مثلا ففى قبوله بين الخاصة والعامة خلاف والأقوى عندى عدم القبول مطلقا) فى قبال التفاصيل الآتية (وهو مختار والدى وقال العلامة فى النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لايرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابى عمير من الأمامية وكلامه فى التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو) اى المنع المطلق (الوجه) الصحيح (لما سنبينه وحكى) العلامة (فى النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الأمامية : وقال المحقق) الحلى (اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان

ممن عرف انه لايروى الا عن ثقة قبلت مطلقا) كان لها معارض ام لم يكن (وان لم يكن كذلك) بأن كان يروى عن الثقة وغيره (قبلت بشرط ان لايكون لها معارض من المسانيد) اى من الروايات المسندة غير المرسلة (الصحيحة) فى سندها (واحتج لذلك) الذى قاله بالتفصيل المذكور (بأن الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز أحدهما أجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهى تدل على توقفه) اى المحقق نفسه (فى الحكم) اى القبول (حيث اقتصر على نقله عن الشيخ حجته من غير اشعار بالقبول او الرد _ لنا _ ان من شرائط القبول) للرواية (معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وهى منتفية فى موضع النزاع) وهو الواسطة المبهم كقوله عن رجل اوعن بعض اصحابنا عن الصادق مثلا (اذا لم يوجد مايصلح للدلالة عليها)اى على العدالة (سوى رواية العدل عنه وهو) اى كون الراوى عنه عدلا (غير مفيد لأنا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره) ممن لم تثبت عدالته (ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل) وانه لايروى عن غير العدل (فهو يروى عمن يعتقد) هو (عدالته) لا الجميع (وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لايعلمه) هو ويعرفه غيره لو سماه باسمه العلمى (كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه) اى الواسطة وانه فلان المشخص باسمه وسماته (لايندفع هذا الأحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا) الذى ذكرناه (يظهر ضعف ماذهب اليه العلامة فى النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابى عمير ممن عرف ان الراوى فيه لايرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة) المجهول عندنا (ان كان مستندا الى اخبار الراوى بأنه لايرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله) وان مثل هذه الشهادة لاتقبل

(وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والأطلاع من) دليل (خارج على ان المحذوف فيها) اي فى سلسلة السند (لايكون الا ثقة فهذا معنى الأسناد) لكن كما سيجئ عنه ان تحقق هذا الاستقراء من ابعد مايحتمل وحيث يتحقق كما يتقاضاه المنطق فلا كلام (ولا نزاع فيه : والعجب ان العلامة ذكر فى الاحتجاج على مختاره فى النهاية ماهذا نصه عدالة الاصل مجهولة لأن عينه غير معلومة فصفته) بأنه عدل اولا (اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست) روايته عنه (تعديلا) له (فأن العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه) بأن ذكره باسمه العلمى (لعرفنا فسقه الذى لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده) اى عند العلامة (فى ذلك) حيث قال سابقا الوجه المنع الا اذا عرف انه لايرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابى عمير (الاستقراء وحصوله) على وجه يعتبر (فى نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ) الذى نقله المحقق واسلفنا ذكره (فيرد على اوله) حيث قال فيه ان كان ممن عرف انه لايروى الا عن ثقه قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لايكون لها معارض من المسانيد الصحيحة (ماورد على العلامة) بما مر ذكره قريبا (وعلى آخره) حيث قال ان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد (ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه) بهذه الصفة :

(حجة القائلين بالقبول) للمرسل (مطلقا) فى مقابل التفاصيل

السابقة (وجوه ـ منها ـ ان رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حالة لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافى ذلك) وجوابه ان عدالة الواسطة عنده لاتكفى لانه لو كشفه لبان له جارح او انه يستجيز الرواية عن مجهول الحال (ومنها) اى الوجوه المستدل بها لهم (ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله) وجوابه مثل مامر حرفا بحرف (وذكروا وجوها أخر رديئة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين) المذكورين فى متن الكتاب (ظاهر مما حققناه) فى الاصل الذى بأيدينا (فلا نطيل تقريره) :

(تتمة : ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فى الأتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها فى الأصطلاح باسم ـ الأول ـ الصحيح : وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله) فى هذه الأوصاف (فى جميع الطبقات) وحلقات السلسلة (وربما يطلق هذا اللفظ) الصحيح (مضافا الى راو معين على ماجمع السند) واصلا (اليه) كل (الشرائط) للصحة (خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك) الراوى المعين (ارسال اوغيره من وجوه الأختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا) وهنا يحصل الارسال (عن الصادق مثلا وقد يطلق) الصحيح (على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة) تلك الجملة (للأختصار فيقال مثلا روى الشيخ فى الصحيح عن فلان ويقصد بذلك) اى بقول روى الشيخ فى الصحيح (بيان حال تلك المحذوفة واكثر مايقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد ـ الثانى) من الاقسام (الحسن وهو متصل السند الى المعصوم

بالأمامي) من الرواة (الممدوح) عندما يذكر (من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل) الحسن (على قياس ماذكر في الصحيح) حيث يقال حسنة فلان او روى الشيخ في الحسن (الثالث) من الأقسام (الموثق وهو مادخل في طريقه من ليس بأمامي ولكنه منصوص على توثيقه بين الأصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوى ايضا ويستعمل اللفظ الأول) اى الموثق (في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين) الصحيح والحسن حيث يقال موثق فلان او روى الشيخ في الموثق (الرابع) من الأقسام (الضعيف وهو مالم تجتمع فيه شروط احد الثلاثة) الصحيح والحسن والموثق (بأن يشتمل طريقة على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول : وتسمى هذه الأقسام الاربعه) المارة الذكر (اصول الحديث لأن له اقساما أخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا) الكتاب (موضع تفصيلها) ولها كتب خاصة مبسوطة (وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء) في مدوناتهم الفقهية :

(المطلب السابع : في النسخ : اصل : لاريب في جواز النسخ) من العالم بكل شئ والجاهل بغيب الأشياء ذلك لان المصالح والمفاسد لاتناط صرفا بالواقع فأن في مجارى الزمان والمكان وسائر الاحتفافات شؤنا تتقاضى مماشاتها فما تتقاضاه المجارى قد يكون خلاف ما هو في نفس الأمر وحيث تراعى المجارى التي لابد من مراعاتها يأتي الى الميدان تصوير الحكم المنسوخ والحكم الناسخ وهذا الشأن الذى تجب مراعاته لايختلف فيه الخالق السائس عن المخلوق السائس لان الملاك في الطرفين واحد كما لايختلف فيه وقت العمل وغير وقت العمل وسنشير في

غضون البحث الى تفاصيل ماقالوه من شتات اقوال (ووقوعه) في الشرائع وغيرها فلا شك ان المكلفين بالأسر من اول خلقة المكلف الى منتهى زمان التكليف ربهم واحد ولطفه وعنايته بهم واحدة وانما اختلفت احكام الشرائع في الكثير منها للدواعي الجالبة للحكم في ظرفه والناسخة له في ظرف آخر وهكذا القول في سواس الأفراد الذين يماشون ضمائرهم واما الانتهازيون اللذين يريدون تحكيم شهواتهم واية كانت وايا كانوا هم في مايدعون وايا كان زيهم فهم فسدة البشرية واجلاف هذا الخلق الذي تموجت به وساوسه حتى عاد مهزلة الكون والكائنات فلا يعتنى بما حولوا وغيروا وبدلوا باسم الدين او الدنيا ومن المؤسف لم يحصل في الماضي ولا حصل في الحاضر وعلى غرارهما لايحصل في المستقبل ايضا من ينقذ هذا العالم من مخالب هذه الوحوش الكاسرة التي تتناوب عليه في الفترة تلو الفترة الا ان يشاء ذلك الله (وما يحكى فيهما) اى في امكان النسخ ووقوعه (من الخلاف فلا يستحق ان ينظر اليه) لسخافته الناشئة عن عدم التدبر والأنجرار الى الخيال وجملة من اهل العقيدة على هذه الطريقة الفاشلة وكم عاثوا وعبثوا من اجلها على العلم واهله وعلى الناس قاطبة وتأججت من اثرهم نيران فتن وقلاقل عظيمة ووقفة عند تاريخ الخوارج والقرامطة والاسماعيلية والوهابية ومئات غيرها تعطيك ان كافة هذه البلابل والحوادث المحزنه المطيحة بالقائم والعامر نتيجة تلك العقائد الفاسدة والروحيات الساقطة والوحشيات الهادمة (وجمهور اصحابنا على اشتراطه) اى النسخ (بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك) الشرط (جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف : والحق الأول) اى اشتراط جوازه بحضور وقت العمل (لنا انه لو وقع ذلك) قبل حضور

وقت العمل (لاقتضى تعلق النهى بنفس ماتعلق به الأمر) وفيه انه ليس من لازم النسخ ان يكون احدهما واجبا والآخر محرما بل كل حكم اذا ازيل عن مستواه فقد نسخ فقد تنسخ الحرمة بالجواز والوجوب بالأباحة وبالاستحباب وبالكراهة وما الى ذلك من التصويرات المعقولة (وهو) حتى فى مفروضه لا (محال) فيه لفساد دليله حيث قال (لان الأمر) به (يدل على كونه حسنا) فى ظرفه لا مطلقا (والنهى يقتضى قبحه) فى ظرفه ايضا لا مطلقا (فاجتماعهما) على الوصف لا (يستلزم كونه حسنا قبيحا معا) على نحو الأطلاق بل وزنهما وزن اجتماع الحكم الظاهرى والواقعى لاختلاف مايهدفان اليه والواقعى مادام المجال للظاهرى محجوب به لااثر له (وهو) كما ترى ليس (ظاهر الاستحالة) بل هو معقول ومقبول وواقع : وهكذا لايصح قوله (ولأن الفعل الواحد اما حسن او قبيح) بل يجوز ان يكون حسنا وقبيحا باعتبارات بعضها يجعله حسنا مرة وقبيحا اخرى وحسنا فى مرحلة تغطى على فرض قبحه وقبيحا فى مرحلة تغطى ايضا على حسنه لكن مع اختلاف الآفاق ولو فى عرض واحد للشىء لكن فى آفاق بعضها يغطى بعضا فلا تدافع: ويتبع قوله السابق فى مؤاخذته قوله ايضا (فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهى عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الأمر به قبيحا) لأنك عرفت ان حسنه وقبحه فى افقين يغطى احدهما الآخر فى نوبته وكما ان الواقع محفوظ فى مرتبته بالنسبة الى الظاهرى المنجز كذلك مانحن فيه :

(احتج المخالف بوجوه ـ الأول ـ قوله تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت : فأنه يتناول بعمومه موضع النزاع) وقد عرفت معقوليته (الثانى : انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل) لصراحة انى ارى فى المنام انى اذبحك (الثالث : ماروى ان النبى امر ليلة

المعراج بخمسين صلاة ثم راجع) ربه (الى ان عادت الى خمس) صلوات (وذلك نسخ قبل وقت الفعل) نعم نحن مثل المصنف لانعتمد هذه الرواية لا لأن الحكم فيها نسخ قبل وقت الفعل بل لأن مضمونها عند التحقق يتنافى مع شأن النبى فى قبال ربه الذى من لازمه التسليم لما يريده به وبرسالته مضافا الى انها من الاخبار غير معلومة الصحة (الرابع : ان المصلحة قد تتعلق بنفس الأمر) ليوطن الممتحن وهو لايعلم انه ممتحن نفسه للخضوع لما امر به (و) هكذا (النهى) توطينا لنفسه على الخضوع لما نهى عنه وقد اسلفنا ان النسخ معناه الأزالة وهذا صادق فيه وانت بعد وقوفك على ماذكرناه فى اول البحث وفى غضونه تستغنى عن تكرارنا لك (فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة) تحقيق (الفعل فى الخارج :

(والجواب عن الأول ان المحو والأثبات معلقان على المشيئة ولا نسلم انه يشاء مثل هذا) لكنك عرفت انه لامانع منه (وعن الثانى ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح) بل أمر به وكل الأوامر الامتحانية ظاهرها كظاهر الأوامر الجدية وحيث لاتكون كذلك لايكون لها فضل ولا اثر وهو من الوضوح بمكان ونفس مافهمه ابراهيم وعبر به لولده بقوله انى ارى فى المنام انى اذبحك وقول ولده له افعل ماتؤمر ستجدنى من الصابرين دليل بارز على ذلك : وعلى هذا فلا مجال لقوله لم يؤمر بالذبح (الذى هو فرى الأوداج بل بالمقدمات) وما يرومه بقوله (كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان مافعله بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك) لايفيد مدعاه ومعنى الآية انك بتصميمك الجدى وتصميم ولدك الجدى ايضا واتخاذك كل مايستلزمه الأمر قد اعطيت امتحانك ومعنى الأمر الأمتحانى فى مثل هذا هو ذلك (وعن الثالث : المطالبة بصحة

الرواية مع ان فيها طعنا على الأنبياء بالأقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع : ان الأمر والنهي) انما (يتبعان متعلقهما) حيث يراد المتعلق (فأن كان حسنا كان كذلك) حيث يكون الافق واحدا وحيث تتعدد الآفاق كما ذكرنا في الحكم الواقعي والظاهري فلا يصح الذي يرومه من كلامه وعليه فلا يصح الأطلاق في قوله (والا كان قبيحا : على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الأمر مرادا فلا يكون مأمورا وينتفي حينئذ النسخ) وهذا القول لامجال له بعد قول المستدل ان المصلحة قد تتعلق بنفس الأمر والنهي :

(اصل : يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والآحاد بمثله) فالكتاب بالكتاب والمتواتر بالمتواتر وخبر الواحد بخبر الواحد (ولا ريب فيه) لانه عديله ومثيله (و) هكذا يجوز (نسخ الكتاب بالسنه المتواترة وهي) اي السنه المتواترة (به) اي بالكتاب (ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه) لأنه نسخ قطعي بقطعي مثله (وانكره شذوذ منهم) اي من اهل الخلاف (وهو ضعيف جدا لايلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لأن خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله) اي محل الخلاف (هو الوقوع) الخارجي (واما اصل الجواز فموضع وفاق) ويمكن ان تكون حجته ان خبر الواحد بعد احراز حجيته عند من يقول بذلك حجة شرعية فما الذي يقعد بها عن صلاحية النسخ بها ونسخها بالغير مما هو حجة (وارى ان البحث في ذلك قليل الجدوى) لفرض المخالف ان وقوعه مختلف فيه هل حصل اولا وحيث يكون كذلك فأصل تصوير المسألة وانه جائز او ليس بجائز غير

مثمر (فترك الأشتغال بتحقيقه احرى : واما الأجماع ففى جواز نسخه) بالغير (والنسخ به) للغير (خلاف مبنى على الخلاف فى ان الاجماع هل يمكن استقراره) اى حصوله (قبل انقطاع الوحى اولا) فعلى مبنى المحققين فى حجية الأجماع وانه لدخول المعصوم فى المجمعين يحكم بأمكانه نعم يأتى الكلام فى انه هل تحقق هذا الأمر الممكن قبل انقطاع الوحى اولا (قال المرتضى اعلم ان مصنفى اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لايكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا فى ذلك بأنه دليل مستقر بعد انقطاع الوحى فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا) نحن الخاصة (فدلالته مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده) للعلة التى اشرنا اليها (واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا فى كون الاجماع حجة يقتضى انه فى الأحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى اخبر على مذهبهم بأن امته لاتجتمع على خطأ وهذا ثابت فى سائر الأحوال) اى كلها (وان كان الاجماع دليلا على الاحكام) وليس هو بحكم (كما يدل الكتاب) على ذلك وليس هو فى نفسه بحكم (والسنة) كذلك وليست هى بحكم (والنسخ لايتناول الأدلة وانما يتناول الأحكام التى تثبت بها) اى بهذه المدارك (فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الأمة قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ بآية تنزل على خلافه او يثبت حكم بآية تنزل وينسخ باجماع الأمة على خلافه) وهذا تصوير معقول مقبول (والأقرب ان يقال ان الأمة مجتمعة على ان ماثبت بالاجماع لاينسخ) فى نفسه (ولا ينسخ به هذا كلام السيد) وادعاؤه الأجماع الذى ذكره بعهدته (وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال

الأجماع دليل عقلى) وهذه دعوى غير مركزة بل هو دليل سمعى كالسنة لان نواته الأساسية احراز قول المعصوم (والنسخ لايكون الا بدليل شرعى فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لايكون اتفاقا) اى مجرد اتفاق من العلماء (وانما يكون عن مستند قطعى فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق فى هذه الوجوه اشكال والذى يجئ على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفردت) تلك الاقوال عنه (لكانت الحجية فيه) دونها وهذا القول يريد به قول المعصوم (فجائز حصول مثل هذا فى زمن النبى ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية ولذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن بأقوال يدخل فى جملتها قول النبى (ص) وهذا الكلام جيد غير انه لاتترتب عليه فائدة مهمة كما لايخفى) لما سلف انه تصوير واما وقوعه فغير معلوم :

(اصل : معنى النسخ شرعا هو الأعلام بزوال الحكم الثابت بالدليل الشرعى بدليل شرعى آخر متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلاة كانت تلك العبادة اوغيرها وهو مذهب جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ لأنها) اى الزيادة على الخمس (تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد) اما اولا فان الوسطية كانت فى واحدة وبعد الزيادة تكون الوسطية فى اثنين فما المانع عن ذلك وثانيا فالزيادة لم تخرج ماكانت وسطى عن الحكم الذى هو الوجوب بل اخرجتها عن وصف الوسطية ووصف الوسطية ليس حكما شرعيا (واما العبادة غير المستقلة فقد اختلف الناس

فى ان زيادتها هل هى نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعى كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره) اى تفسير النسخ (وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التى كانت له او) عاريا من (بعضها فهذه الزيادة تقتضى النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال) اى ولاء بلا فاصلة تشهد (قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد) فرض (زيادة الركعتين على ماكان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكأنه مافعلهما ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتأخر مايجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه الزيادة لايكون كذلك وكل ماذكرناه يقتضى تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقته السيد على هذه المقالة واختار هو) اى المحقق (ماحكيناه اولا محتجا بأن شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعى المستفاد من الدليل الشرعى فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لايكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية) المستفادة من العقل (نسخا) والحق ان الأصول لاموضوعية لها مع وجود الأدلة فليس وجود الدليل الشرعى ناسخا للبراءة بل هو رافع لموضوعها (وهو باطل) بمعنى ان تسمية ذلك بالنسخ باطلة (ثم ذكر كلام السيد) السابق المفروض (فى الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب عنه بأنا لانسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الأمر بتأخيره نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثانى شيئا غير ذلك

واما الركعتان فأن حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية مافى الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشئ لاينسخ بانضمام غيره اليه كما لاينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجبت بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزءتا بعد ان كانتا مجزءتين فان الأجزاء يعلم لامن منطوق الدليل) الموجب (بل بالعقل) القاضى بأن الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الأجزاء (فلم يكن نسخا فلو علم الأجزاء من نفس الدليل الشرعى لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما) فان وجوبهما كما كان باق (اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر فى جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لاينسخ به الدليل المقطوع به فكل ماثبت كونه ناسخا لايجوز اثباته به) اى وكل مالم يثبت كونه ناسخا جاز اثباته به اى بخبر الواحد (وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من آثار اكثر مباحث هذا الباب) وهو انه مجموعة فروض وتصويرات لاوجود لها فى الخارج :

(المطلب الثامن : فى القياس والاستصحاب : اصل : القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهى) اى العلة (اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الأخبار بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فمنعه يعد فى ضروريات المذهب واما) العلة (المنصوصة ففى العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع منه ايضا) اى كالمستنبطة (وقال المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ماعدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا) والتعبير

بقوله جاز خلاف مايقتضيه السياق بل من وظيفته ان يقول وجب فان العلة اذا نفذت فى الفرع وجب تمشية الحكم الذى اثرته فى الأصل على مثله **(وقال العلامة الأقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها** فى الفرع كان حجة واحتج فى النهاية لذلك بأن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فأين وجدت وجب وجود المعلول) لها وهو الحكم الثابت من اجلها فى الأصل (ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بأن قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هى الأسكار و) يحتمل (ان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الأضافة الى الخمر معتبرا فى العلة) فلا يكون الأسكار بما هو علة بل هو بقيد الأضافة الى الخمر علة (واذا احتمل الأمران) عدم دخل قيد الأضافة ودخله (لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد فى العلة فأن تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله فى العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لاتكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا فى الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الأعتبار فان قول الأب لأبنه لاتأكل هذه الحشيشة لأنها سم يقتضى منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة اما لو قال علة حرمة الخمر هى الأسكار) بلا اضافة الى الخمر (انتفى ذلك الاحتمال : ثم اورد عليه الأعتراض بأن الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضى المتحركية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر يتأتى فيه ذلك الأحتمال فهناك نسلم انه لابد فى ابطاله) اى ابطال هذا الأحتمال (من دليل منفصل :

قولكم العرف يقضى بالغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة الأب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه فى العلة المنصوصة كذلك) ولا قرينة (قولكم لو صرح بأن العلة هى الأسكار) اى بدون اضافة الاسكار الى الخمر (انتفى ذلك الاحتمال قلنا فى هذه الصورة يستلزم الأسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لأن العلم بان الأسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض الآخر فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى منَ العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق فى هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظى لان المانع انما منع من التعدية لأن قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لأن يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم) غيرها (و) يحتمل (ان يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار) بلا اضافة لعين خاصة من خمر وغير خمر (فيعم : والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق) غير المضاف (يعم فظهر انهم متفقون على ذلك : نعم النزاع وقع فى ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة هل هو بمنزلة ان علة التحريم الأسكار) بما هو وان هذه الأضافة لاتعطى خصوصية (ام لا) اى ان هذه الاضافة تعطى خصوصية (فيجب ان يجعل البحث فى هذا لا فى ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم فى جميع مواردها فأن ذلك متفق عليه : واقول كأن العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون فى المعنى و) الحال ان (كلام المرتضى مصرح بخلاف ماظنه فأنه) اى السيد المرتضى (احتج على المنع بأن علل الشرع انما تنبئ عن الدواعى الى الفعل او) تنبئ (عن

وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان فى صفة واحدة وتكون فى احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه) اى فى الآخر نحن لانسلم فى الانسان الحكيم ان يكون كما وصف السيد بالمرة والمطالب التى يذكرها تلوا سنتكلم عليها : واما قوله (وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة) فهو مجمل المعنى مبهمه فأن كان مراده ان فيه مصلحة من جهة ومفسدة من جهة اخرى فهناك لابد من المحاكمة بينهما فأىّ تغلّب حكم وحيث لايكون غلبة لجانب على آخر لايؤمر به ولا ينهى عنه : واما قوله (وقد يدعو الشىء الى غيره فى حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر) فأن اراد به وجود ميز لحال على حال ووجه على وجه وقدرعلى قدر فهو من الامور المعقولة وان لم يرد به ذلك بل عفوا واعتباطا فذلك لايكون الا من فاقد الرشد السفيه فى تحركاته وهناك تتمة يأتى (قال وهذا باب فى الدواعى معروف ولهذا جاز ان يعطى بوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفى حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذى لأجله فعلناه بعينه) وكما قلنا نقول هنا ان كانت المميزات مفقودة بالمرة وهو فى كافة الاحوال سواء بسواء فتارة ليس به الا عمل واحد فأنه يكون مختارا فيما انتخب لفقد المرجح من ناحية وعدم قدرته على الكل من ناحية ثانية واما حيث يقدم عن مميز ويؤخر عن مميز فذاك عقل اتبعه وتارة به ان يعمل كل واحد مما ذكر لكنه ليس بألزامى عليه بل هو موكول الى رغبته وليس فى البين تمييز فهنا حيث يضع رغبته ولو عن غير داع يحركها يجوز له ذلك ولا يقال فى حق من اعطاه انه كان عن داع فى خصوصه نعم يكون عن داع عام هو اعطاء الفقير لفقره لكن تقديم زيد على عمرو بالتفصيل الذى ذكرناه ليس عن داع وانما هى رغبة جزاف يعذر عليها لأنه لو قدم عمرا على زيد لجاء الحديث بنفسه (ثم قال واذا صحت هذه الجملة)

وانت عرفت صحيحها وسقيمها (لم يكن فى النص على العلة مايوجب التخطى والقياس) وصار مثل قولك اعطيت هذا لفقره مع وجود فقراء مثله لم تعطهم لانك لم تلزم باعطائهم ولم تشأ ان تعطيهم من تلقاء نفسك مع فقد كل مميز بين من اعطيت ومن لم تعط منهم (وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم فى قصره على موضعه) وموضوعه (وليس لأحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطى كان عبثا) ماذكرناه من العلة (وذلك انه) اى ذكر العلة (يفيدنا مالم نكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا الفعل المعين مصلحة : هذا كلامه ودلالته على كون النزاع فى المعنى) لا فى اللفظ (ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الأتفاق فيه نعم من جعل الحجة) فى المنع (ماذكره) العلامة وقد تقدم (فهو موافق فى المعنى فلا ينبغى ان يعد فى المانعين : اذا عرفت هذا فاعلم ان الأظهر عندى ماقاله المحقق) وقد سبق نقله (ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام فى هذا المقام فلا نطيل بتقريره : واما حجة المرتضى) الذى هو مانع بتاتا (فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا) انها (بيان للدواعى ووجه المصلحة) :

(اصل : ذهب العلامة فى التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم فى تحريم التأفيف الى انواع الأذى الزائد عليه من باب القياس وسموه بالقياس الجلى وانكر ذلك) اى كونه قياسا (المحقق وجمع من الناس واختلفوا فى وجه التعدية) بعد تسلم حصولها (فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه بهذا الأعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو مايكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور فى الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا)

اى مفهوم المخالفة (دليل الخطاب ويقال للأول فحوى الخطاب ايضا) كما قيل له مفهوم الموافقة (و) هكذا يقال له (لحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوى) وهو ما يفيده قول اف من التضجر (الى المنع من انواع الأذى) التى قول أف اخفها (وهو صريح كلام المحقق) ولا مجال لهذا الأدعاء بل التأفيف موضوع لخاصة معناه وكل مازاد عليه يفهم حكمه منه بطريق اولى حضورا فى النفس بالقهر وخطورا فى البال بالجبر :

(حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالأكرام فى منع التأفيف و) قطع النظر (عن كونه آكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك : واجيب بأن المعنى المناسب) كالأكرام الذى ذكروه فى منع التأفيف (لم يعتبر لأثبات الحكم) فى الأصل وهو منع التأفيف (حتى يكون قياسا بل) انما اعتبر (لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة) يعنى ان السامع لقول لاتقل لهما أف يستحضر فى نفسه المنع عما زاد عليه لاستحضاره ان القائل لذلك يريد به اكرام الطرف على كل حال فاستحضار هذا المعنى قنطرة للعبور من الأدنى الى الأعلا ولولا ذلك لما كانت رابطة بين الضرب والشتم وبين قول أف (ولهذا) اى ولأن المعنى المناسب لم يعتبر لأثبات الحكم فى الأصل بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة (يقول به) اى بهذا المفهوم كل من لايقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافى له) اى للقياس مطلقا (ورد بأنه لانافى للقياس الجلى اعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق اولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل) عطف على قوله حتى يقال (ذلك على انه ليس بقياس) والمنظور ان جعل اسمه

قياسا لايحشره محشر الأقيسة المتداولة الواقعة مجالا للقبول او الرد بل هو نوع من القياس يعترف الجميع بحجيته ويسمونه بالقياس الجلي (وحجة النافين) لكونه قياسا (القطع بأفادة الصيغة) لاتقل لهما أف (في مثله) اى هذا المثال (للمعنى المذكور) وهو حرمة مازاد عليه (من غير توقف على استحضار القياس) في النفس بل هو اجلى من ذلك بما لاربط له به (واجيب بأن التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي) الذي يعمل به في الشريعة من يعمله فيها (لا) القياس (الجلي فأنه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد :واذا عرفت ذلك فالحق ماذكره بعض المحققين من أن النزاع ههنا لفظي لاطائل تحته) وحيث يكون كذلك فتطويل المصنف به مورد مؤاخذة عليه ايضا :

(اصل : اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله) ومعناه (ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ماكان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثاني) وهو الافتقار الى الدليل وعدم حجية الاستصحاب (ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو) عدم الافتقار الى الدليل وحجية الاستصحاب وهو (اختيار الأكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحال الأول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالأول ومن اطرحه قال بالثاني) والحق ان المصنف لم يتكلم في هذا الباب مايستحقه من بعد النظر ودقة التحقيق والمنظور من هذا الباب هو ان الشيء المتحقق منه لو حصل له عارض شك بسببه عن استمراره ولم يكن معلقا على غاية وتحصل الغاية وكان في نفسه ذا صلاحية للأستمرار

وحتى زمان العارض فهل ترفع اليد عنه او يبقى ملحوظا بما لحظ به زمان التحقق منه الحق انه يبقى ملحوظا من طريق اعتبارات العقول بل مطلق الشعور وفي الباب آثار سمعية تنص على ان اليقين لاينقض بالشك وكأن هذه الآثار كانت بمعزل عن هؤلاء الأجلة وقد جود المتأخرون البحث عن الاستصحاب وشرائطه واقسامه بما لامجال له في هذا الكتاب : ولا يخفى ان الأمثلة التي جعلوها هدفا للنفي والايجاب ليست كل الملاك للباب بل الملاك ماعرفته واما مثال التيمم الذي ساقه المصنف لو بقي هو ونفسه لما جاز استعراضه في الباب فأن عمر التيمم معلق على التمكن من استعمال الماء فمع حصول المعلق عليه لابقاء له الا بدليل خارجي وحيث يفرض عدم الدليل الخارجي فان التيمم يفني بالتمكن من استعمال الماء سواء حصل التمكن في اثناء الصلاة او خارجها والمثال الصحيح من تيقن الطهارة وشك في الحدث ولو مثلوا به لكان اولى لان عمر الطهارة معلق على حصول الناقض ومع الشك في حصوله لم يتحقق المعلق عليه :

(احتج المرتضى بأن في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة) بل الدلالة حاصلة فان الطهارة المتحققة لم يحصل مايزيلها فهي سارية المفعول على كافة الحالات حتى يحصل المزيل : واما مثال التيمم فمخدوش كما عرفت وهو الذي ساعد السيد على الاستمرار في استدلاله حيث قال (لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما واجدا له في الأخرى) وعمر الحال الأول حيث يكون معلقا على حصول الحال الثاني ينتهي باليقين ولا شك في البين ويخرج ذلك عن مجال الاستصحاب (فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة) بل الدلالة حاصلة وقائمة على عدم التسوية فيما ذكر من المثال كما عرفت

(وقال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الأولى بدليل فالواجب ان

ننتظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس ههنا) اى مع هذا الفرض (استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الأولى فقط) وقيد فقط يخرج الباب عن موضوعيته بالمرة وليس هو مورد بحث اصلا (والثانية عارية من دليل) اى ناص عليها بالخصوص وهذا القيد ايضا يخرج الباب عن موضوعيته وليس هو مورد بحث كذلك وموضوعية الباب هى ان الطهارة حصلت كما يراد وحصل بعد ذلك مايشك معه الناقضية وقام الدليل على اعتبار الطهارة فى العمل الكذائى ففى حال الشك بحصول الناقض هل يتقلص عن المكلف المُتطهر ظل طهارته المتيقنة غير المنقوضة بناقض محقق ـ نقول لا ـ لان المعلق عليه لم يتحقق ويبقى قيام الدليل كما هو حتى يتحقق مايقعده ولم يحصل الآن ـ اى حال الشك فى حصول الناقض ـ وعليه فلا مجال لقول السيد (فلا يجوز اثبات مثل الحكم) اى السابق (لها) اى للحالة الثانية فى تعبيره (من غير دليل) والقائل بالاستصحاب لايقول بمثلية الحكم بل يقول باستمرار الحكم نفسه والدليل على الحالة الثانية هو نفس الدليل الأول لان عمره لم ينته لانه لم يحصل ماعلق عليه انتهاؤه وهو التحقق من الناقض : ومع هذا التوضيح لامجال ايضا لقوله (وجرت هذه الحالة) اى الثانية (مع الخلو من الدليل مجرى الأولى لو خلت) رأسا (من دلالة) وهذا القياس فارغ لأن الأولى لو خلت من دلالة بقيت هى والاشياء الاخر على الأصل حيث لاقانون (فاذا لم يجز اثبات الحكم للأولى الا بدليل فكذلك الثانية) حيث تكون منفكة عن الأولى والا فلا (ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم فى الحالة الأولى يقتضى استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام فى موضع) من مواضع القانون (وحدوث الحوادث لايمنع من ذلك) الاستمرار (كما لاتمنع حركة الفلك

وما جرى مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال مالم يمنع مانع واجاب بأنه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الأولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك فى حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت فى الحالة الأولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء فى الحالة الثانية موجود واتفقت الأمة على ثبوته فى) الحالة (الأولى) حالة فقد الماء (واختلفت فى الثانية) وما كان من حقها ان تختلف فيها بعد ان أناطت عمر التيمم بوجود الماء وقد وجد فلولا الأدلة الخارجية لما كان للأختلاف معنى بل لابد من القول بانقطاع التيمم من حين التمكن من استعمال الماء (فالحالتان مختلفتان) وهذا حق ولا ربط له بالاستصحاب المبحوث عنه بين العارفين بموضوعية الاستصحاب وكل ما سبق عن السيد وغيره ينم عن عدم التوجه الى ذلك بالمرة (وقد ثبت فى العقول ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه فى الدار) وفى هذا الأجمال نوع مغالطة وحيث تنتفى القرائن وتقصر المدة فأن العقول لاتزم عن ذلك بل تمضى عليه فى كل اشيائها فقوله (الا بدليل متجدد) فى كل آن على قصر المدة وانتفاء القرينة على البقاء حتما او الخروج حتما لايخلو من مجازفة (فصار كونه فى الدار فى) الوقت (الثانى وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية) والفارق واضح فان كون عمرو فيها مجهول فكيف يحكم عليه بالكون فيها واما زيد فمعلوم كونه فيها فى الحال الأول ومع قصر المدة وانتفاء القرينة على البقاء حتما والخروج حتما لايأبى العقل من استصحاب كونه فيها فى الوقت الثانى وعلى ذلك عمل العقلاء (واما القضاء بأن حركة الفلك وما جرى مجراها) من الحوادث (لاتمنع من استمرار الأحكام

فذلك معلوم بالأدلة) اى الناصة على استمرار الاحكام دائما ونحن نسأله لو لم تكن نصوصية على الاستمرار وذهبت تارات واتت تارات مغيرة لمسيرة البشرية نظير هذه الازمان المتأخرة وما فيها من مجارى تباين ماكان عليه دور الرسالة وما بعده فماذا عندنا سوى استصحاب ماكان حتى يحصل المزيل ممن بيده الأزالة ولا يجوز لنا ان نتحكم ونقول هذه الأحكام انما تطابق تلك العصور المتواضعة لا هذه العصور الطاغية بتموج افكارها ومعاكسة مسيراتها لما كان عليه الناس ونفترض من انفسنا ان اعمار تلك الأحكام تولت وهذه ادوار تجب معالجتها بغير تلك كما قالوا وفعلوا بزعم انهم فقهاء هذه الأدوار فى صلب الممالك الاسلامية (وعلى من ادعى ان رؤية الماء لاتغير الحكم) اقامة (الدلالة) ونحن قد اسلفنا ان هذا المثال ليس من مجارى الاستصحاب لان عمر المستصحب فيه معلق على شيء قد حصل (ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال فيجب ان لانقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لابد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او مايقوم مقامها ولو كان البلد الذى أخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر) وهنا تبرز اشتباهاته مرة اخرى فان احتمال غلبة البحر على البلد لاتعمل به العقول وكل احتمال من هذا السنخ لاتعبأ به (فالدليل على ذلك كله لابد منه) وهو موجود فى كل استصحاب يجمع الشرائط كاستصحاب الطهارة حين الشك بحصول الناقض فحيث لم يتحقق الناقض ولم تجترف امواج البحر بالضبط فأن الطهارة سارية المفعول والبلد الساحلى موجود يرجع اليه اهله على العادة ولا تقف الأحتمالات والشكوك امام عودتهم اليه :

(حجة القول الآخر) وهو حجية الأستصحاب (وجوه ـ الأول ان المقتضى

للحكم الأول ثابت والعارض) المحتمل (لايصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى) وهكذا حتى يحصل لنا يقين ننقض به يقينا ولا يسوغ لنا ان ننقض يقينا بشك (اما ان مقتضى الحكم الأول ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لايصلح رافعا فلأن العارض انما هو احتمال تجدد مايوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع) متحقق لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله :

(الثانى) من الوجوه (ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا) اذا لم تعاكسه العادات بحسب الظروف والاحتفافات (والا لانقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة) وهنا يجب ان يعرف ان الامكان العقلى وحده ليس هو الملاك فى كافة الأشياء ولا الاستحالة العقلية مورد بحث فى كل شىء بل كما ذكرنا العادات بحسب الظروف والاحتفافات تقطع حاكمية الامكان الذاتى والاستحالة العادية تقف امام من يتعبد بالأستحالة العقلية فى كل شىء نعم هناك مطالب عقلية محضة تتمشى فيها هذه القوانين ولا تتمشى فى كل الأشياء (فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب) وهذا الدليل كما اسلفناه سيق بمساق العقليات المحضة وباب الاستصحاب ليس كله من هذا القبيل :

(الثالث) من الوجوه (ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فى كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف)وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك فى الحدث فانه يعمل على يقينه (وكذلك العكس)

من تيقن الحدث وشك فى الطهارة فانه محدث (ومن تيقن طهارة ثوبه) او بدنه (فى حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته) للحكم ببقاءه بحسب العادة فى امثاله زمانا ومكانا (ولم تقسم امواله) بين وارثه (وعزل نصيبه فى المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة فى مواضع الاستصحاب) الجامع لشرائط الباب (فيجب العمل به) :

(الرابع) من الوجوه (ان العلماء مطبقون علىٰ وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ماتقتضيه البراءة الاصلية) قوله على ماتقتضيه متعلق بقوله عدم الدلالة الشرعيةومعنى ذلك ان الحكم المشرّع لابد من تمشيته حتى تقوم دلالة على رفعه (ولا معنى للاستصحاب الا هذا) بمعنى انه من موارد الاستصحاب حين يشك فى ارتفاعه بعد التحقق من تشريعه :

(اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر فى اول كلامه ان العمل بالأستصحاب محكى عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الأربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذى نختاره نحن ان ننظر فى الدليل المقتضى لذلك فان كان يقتضيه مطلقا) اى على الأطلاق ومن دون تحديد (وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطى مطلقا) اى بلا تحديد لأمد (فاذا وقع الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية) او حبلك على غاربك ونظير ذلك من الصيغ غير الصريحة القطعية فى رفع علقة الزواج (فأن المستدل على ان الطلاق لايقع بهما لو قال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا

صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه) اى اقتضى التحليل (مطلقا) غير محدد بأمد (ولا نعلم ان الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى) الذى تيقن وجوده وشك فى ارتفاعه بالألفاظ المذكورة (لايقال المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لأنا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى لا الى دوامه) فأن دوامه مولود وجوده المتيقن (فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع) له ليكون نقض يقين بيقين (فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل) بل بدليل (وأن كان يعنى به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا) لم يسبق فى هذا الأصل انكار للمحقق حتى يقال هنا انه رجع عنه (ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمم وتفصح عنه حجة المرتضى فكأنه استشعر مايرد على احتجاجه من المناقشة فاستدل بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر قول المرتضى وهو الأقرب) عند المصنف والحق خلافه كما قرئت مفصلا واما مثال التيمم فقد اوضحنا حاله وانه ليس من باب الاستصحاب :

(المطلب التاسع : فى الأجتهاد والتقليد : اصل : الأجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى امر) من الأمور (يقال اجتهد فى حمل الثقيل ولا يقال ذلك) اى اجتهد (فى) الأمر (الحقير) لأنه لايحتاج الى تحمل مشقة (واما فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى) والحق ان يقول فى تحصيل الحكم الشرعى وذكر الظن وحده لامجال له لان محصول الأجتهاد قد يكون علما (وقد اختلف الناس فى قبوله) اى الاجتهاد (للتجزءة بمعنى جريانه فى

بعض المسائل دون بعض وذلك) تفسير للتجزئة (بأن يحصل للعالم ماهو مناط الأجتهاد فى بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها: اولا) اى انه لايتجزء فلا يكون الشخص مجتهدا فى بعض المسائل مقلدا فى البعض الآخر (ذهب العلامة فى التهذيب والشهيد فى الذكرى والدروس ووالدى فى جملة من كتبه وجمع من العامة الى الأول) اى قبوله للتجزئة (وصار قوم الى الثانى) وهو عدم التجزئة :

(حجة الأولين) القائلين بقبوله للتجزئة (انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسألة وعدم علمه بأدلة غيرها لامدخل له فيها وحينئذ فكما جاز لذلك) المجتهد المطلق (الأجتهاد فيها فكذا هذا) المتحدث عنه :

(احتج الآخرون) المانعون من قبوله للتجزئة (بأن كل مايقدر جهله) للمتحدث عنه (يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى مايعمله من الدليل) وهذا اشكال وارد (واجاب الأولون بأن المفروض حصول جميع ماهو دليل فى تلك المسألة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض) لكن لم يتوجهوا الى ان ظنه قاصر بالنسبة الى المجتهد المطلق (والتحقيق عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع) فى التصوير فقط (ولكن التمسك فى جواز الأعتماد على هذا الأستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لانقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسألة امكن الألحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن فى العلم بالعلةلفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هى) اى العلة (قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى

الأعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة) العلمية (ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل فى اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعى وهو اجماع الأمة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور فى موضع النزاع) وهو التجزء فى الاجتهاد (ان يحصل دليل ظنى يدل على مساواة التجزى للأجتهاد المطلق واعتماد المتجزى عليه) اى على هذا الدليل الظنى الدال على مساواة التجزى للأجتهاد المطلق فى احراز نفسه وانه مثل المجتهد المطلق (يفضى الى الدور) لان احراز نفسه موقوف على ذلك الدليل الظنى له وحجية ظنه بما هو متجزى موقوفه على مساواته للمجتهد المطلق وذلك اول الكلام : ولذلك قال (لانه تجز فى مسئلة التجزى وتعلق بالظن) الحاصل له (فى العمل بالظن ورجوعه فى ذلك) الدليل المفروض (الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد) لأنه يعود بذلك مقلدا (اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد المطلق) اى انه فى عرضه لا فى طوله (وهذا) وهو رجوعه الى فتوى المجتهد المطلق فى ذلك (الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك) الأشكال (فالحكم فى نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالأستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والأجتهاد وهو غير معروف) :

(اصل : وللأجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهى بالأجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه فى اقامة الأدلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل) لهذا المجمل (ان يعلم من اللغة) العربية (ومعانى الألفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب

المعتمدة وتدخل فى ذلك) اى معرفة اللغة العربية ومعانى الالفاظ (معرفة النحو والصرف ومن الكتاب) الكريم (قدر مايتعلق بالأحكام بأن يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو فى كتب الاستدلال و) ان يعرف (من السنة الأحاديث المتعلقة بالأحكام بأن يكون عنده من الأصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الأجماع ليحترز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها وهو) اى علم اصول الفقه (اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولابد ان يكون ذلك بطريق الأستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف) بين اهل العلم (لا كما توهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه) وذلك موكول لعلم المنطق (الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان تكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى موضع التعارض : اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا فى فى الشرائط معرفة مايتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للأنبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك) يكتفى منه (بالدليل الأجمالى وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ماهو دأب المتبحرين فى علم الكلام وناقشهم) اى ناقش ذلك الجمع من الاصحاب وغيرهم (بعض المحققين بأن هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لايختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان) فى كل مؤمن (واما معرفة

فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها) مهمة فى الدربة معينة على الاستنباط و (قد صارت فى هذا الزمان طريقا تحصل به الدراية فيه ويعين على التوصل اليه : وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التى تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التى تقضى الضرورة من الدين بكذبها) :

(اصل : اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين فى العقليات التى وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطأ آثم) ان كان تقصير فى البين والا فلا (لان الله كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطأ له مقصر) ان ثبت فى حقه انه مقصر (فيبقى فى العهدة وخالف فى ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطىء غير معذور) لان الأدلالة القاطعة لابد وان يكون فى المعرض (وان كانت مما تفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ) يستفرغ وسعه (قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس فى التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لاحكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فى حقه وحق مقلده) وهذه عبارة مجملة يجب فحصها فأن كان المراد ان لاحكم لله معينا فى الموضوع المفروض فهو خطأ محض فأن كل موضوع له حكمه عنده غايته تارة يبقى محجوبا وحينذاك فغاية ما يصل اليه نظر المجتهد يكون هو حكمه الظاهر وحكم من يقلده اذ لاطريق له الى الواقع اكثر من ذلك والواقع فى مرتبته حكمه ثابت له ونظر المجتهد ان اصابه فذاك والا فهو معذور (وقيل ان

المصيب فيها واحد لأن لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو مصيب وغيره مخطأ معذور وهذا القول هو الأقرب الى الصواب وقد جعله العلامة فى النهاية رأى الأمامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى البحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم) حيث يستفرغ الوسع ولا تقصير (كثير طائل فلا جرم كان ترك الأشتغال بتقرير حججهم على مافيها من الاشكال أوفق بمقتضى الحال) :

(اصل : والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة) تقام من المقلد للمقلد (كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا) وهو الأخذ بقول الغير من غير حجة (فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له) على ملاك التقاليد الأخرى (وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الأول) وهو الرسول (بالمعجزة وفى الثانى) وهو المفتى (بما سنذكر : هذا بالنظر الى اصل الأستعمال والا) اى لو تخطينا منطقة الاستعمال العام للفظ التقليد (فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر) بل هو الظاهر لاغيره من الاستعمالات فان اخذ المجتهد بقول مجتهد آخر من غير حجة تقليد لغة لكنه غير مستعمل فى العرف (اذا تقرر هذا فأكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد) ولم يعمل بالأحتياط كما يراد وحيث لا يستطيعه فأن التقليد فى اعماله الشرعية يكون واجبا عليه لاجائزا فقط (سواء كان عاميا) محضا (ام عالما بطرف من العلوم وعزا) الشهيد (فى الذكرى الى بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام) من ناحية المرجع فى التقليد وانهم يشفعون الفتوى بدليلها (وانهم اكتفوا فيه) اى فى الاستدلال (بمعرفة الأجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص

الظاهرة وان الأصل فى المنافع الأباحة وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة) والهدف ان هذه النكات المذكورة بروزها فى الوقائع اغنى عن ان يقرن المرجع فتواه للمقلد بالدليل (وضعف هذا القول ظاهر) لأنه نوع من التعمية على المطالب الواضحة الأغلاق والصعوبة فمن اين يتيسر الوقوف على الاجماعات الحاصلة من مناقشات العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص الظاهرة ليست فى صحن الكف ولا تشخيص الأصل ومجراه بهين ولا النصوص محصورة باللون الذى يريد (وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الأذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك) الاتفاق الحاصل على الجواز (بأنه لو وجب على العامى النظر فى ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالأجماع ولأنه يؤدى الى استيعاب وقته بالنظر الى ذلك) لأن الحوادث المحتملة البروز وهى واقعة فى صفوف التكاليف ليست محدودة محصورة والنظر فى تصويراتها على ما يقتضيه المشى الفقهى فى غاية الصعوبة (فيؤدى) ذلك (الى الضرر بأمر المعاش المضطر اليه) فى الحياة وبعبارة اخرى تكليف المكلفين بأن يكونوا جميعا مجتهدين من المستحيلات (واما عند نزول الواقعة فلأن ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامى عند نزول الحادثة) به (بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم) وهو جواز بل وجوب رجوع العامى الى المجتهد الجامع للشرائط (لامجال للتوقف فيه) :

(اصل : والحق منع التقليد فى اصول العقائد) لأنها محدودة وقابلة للتفهم بأدلة ميسورة وليست هى فى كثرتها كالفروع الفقهية بل ولا ربط ولا تحصيل الدليل عليها بشاق كالاستدلال على الفروع (وهو قول جمهور

علماء الاسلام الا من شد من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه) اى خلاف ماذهب اليه هؤلاء الشواذ (فلا التفات اليه : اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع) عن التقليد (في هذا الاصل) وهو التقليد في اصول العقائد (وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ) عندما يأخذ اصول عقائده بالتقليد (موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الأكثرون احتج) اى الشيخ (باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه لايعلم تحرير العقائد بالأدلة القاطعة - لايقال - قبول الشهادة انما كان لأنهم كانوا يعرفون اوائل الأدلة وهو سهل المأخذ لأنا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة) واخذ هذه النتيجة لامجال له لأن المؤاخذة ليست منحصرة على اصول العقائد اللازمة للمكلفين بل هى على كل تكليف لم يقم به المكلف اعتباطا ورغبة نفسية (فيحصل الغرض وهو سقوط الأثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة) وترتيب الاثر عليها (موقوفا على العلم بحصول تلك الأدلة للشاهد منهم لكن ذلك محال) التعبير بالمحالية فى ماتتحدث عنه توسع فى التعبير والحق ان يقول لكن ذلك غير مألوف فلا يسئل الشاهد اولا عن عقائده بالدليل ثم بعد ذلك يؤخذ بشهادته (ولان النبى كان يحكم باسلام الأعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الأمور الشرعية اللازمة كالصلاة وما اشبهها وفى هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ له على ماحكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشىء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها) بين اهل الفن (ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم معرفة الدليل الأجمالى بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل

بأيسر نظر فلذا لم يتوقفوا فى قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبى يعرض الدليل على الأعرابى المسلم اذ كان يعلم منهم العلم بهذا القدر كما قال الأعرابى) فى الاستدلال على وجود الصانع (البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير افسموات ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير) او ماهو من هذا القبيل من اقامة الدليل :

(اصل : ويعتبر فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد) اى فضلا عن الاجتهاد (ان يكون مؤمنا) بالأيمان الخاص (عدلا وفى صحة رجوع المقلد اليه) يشترط (علمه بحصول الشرائط فيه) من الاجتهاد وكونه مؤمنا بالأيمان الخاص وعدلا : ويحصل العلم بما ذكرنا (اما بالمخالطة المطلعة) والمخالطة المطلعة انما تفيد الاطلاع على العقيدة والملكة فى العدالة ولا يستفيد العامى منها اطلاعه على اجتهاده الا بطرف ضعيف جدا (او بالأخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة عدلين عارفين لانهما حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها فى هذا الموضع عزيز الوجود) لان معرفة الاجتهاد والتحقق من وجوده وحصوله فى الطرف ليسا بأمر هين (كما لايخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فأن العلامة فى التهذيب قال لايشترط فى المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد) باحراز اجتهاد المسؤل (بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الأجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق لايكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا) لاستجماعه شرائط الفتوى (ولا

بأقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا فى نفسه) حيث يكون انسانا صافيا (او مغالطا) حيث لا يكون كذلك (بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته) هو (وممارسة العلماء) له (وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه) اى انه بالغ هذه الدرجة (والاختلاف بين هذين الكلامين) للعلامة والمحقق (ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى بيان واحتجاج العلامة بالآية) فاسئلوا اهل الذكر (على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها) وانها خاصة بالأئمة المعصومين (وقد نبه عليه فى النهاية واما ثانيا فلأنه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر) المسؤلين (بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للأتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره) اى غير من جمع الشرائط (بل عدم جوازه وحينئذ فلابد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقامه) اى مقام العلم (وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لأنه) اى ذلك الطريق (يعلم بالمخالطة والأخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بأن يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لأنا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة او الصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الأدب : اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر وكذا) هو ظاهر (مع التعدد) فى المفتين (والأتفاق فى الفتوى) وظهوره مع الاتحاد فى المفتى الرجوع اليه ومع التعدد فيه وحصول الاتفاق التخيير حيث لا مزية كما سيجيء البحث عنها (واما مع

الاختلاف) في الفتوى (فأن علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الأصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الأعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا) كمسئلة الأستواء في المعرفة والعدالة (والأعتماد على ماعليه الاصحاب) من تقديم الأعلم (ولو ترجح بعضهم بالعلم) بأن كان اعلم من غيره (و) ترجح (البعض) على غيره (بالورع) بأن كان اورع منه (قال المحقق يقدم الأعلم) على الأورع (لأن الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده) اى عند الأعلم (من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر) على ورع الأعلم (وهو) اى ماقاله المحقق (حسن) :

(اصل : ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد في شرائط تسويغ ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم) بأن قيل له لم حكمت به (في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبتنى عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى) مجددا (وان نسيه) على مرور الاوقات بحيث اذا سئل عن مدرك فتواه وقف (افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الأول فلا كلام وان خالفه وجبت الفتوى بالأخير : ولا ريب ان ماذكره المحقق اولى غير ان ماذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالأجتهاد وقد حصل) فرضا في الواقعة الأولى (فوجوب الأستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر) بل الحق ان تجدد الانظار مانع من

ذلك وهذا العلامة نفسه كم له فى المسئلة الواحدة من آراء متعددة يعرف ذلك من طالع كتبه الفقهية وقارن بينها :

(اصل : لانعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله) وفتواه (بل يجوز) العمل (بالرواية عنه مادام حيا) واما رواية فتواه بعد موته لمن يريد ان يقلده بعدما مات او كان مقلدا له فى حياته ثم مات واراد الاستمرار باقيا على تقليده فسيأتى القول عنها (واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى و) احتجوا ايضا (بلزوم العسر بالتزام السماع منه) وهذا صحيح لاغبار عليه بشرط ان يكون الراوى لفتواه متميزا لها (وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت) ابتداء تقليد او استمرارا فيه (ظاهر الأصحاب الأطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع) عن تقليد الميت (فى كلام الاصحاب على ماوصل الينا رديئة جدا لاتستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له) اى للمنع (بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا) على جوازه (وللزوم الحرج الشديد والعسر) بل الاستحالة العادية (بتكليف الخلق) جميعا (بالأجتهاد وكلا الوجهين) من الاجماع على جواز التقليد ومن لزوم الحرج بالتكليف بتحصيل الاجتهاد للناس (لايصلح دليلا فى موضع النزاع) بأن يتناول فى المرجع الميت فوق تناوله للحى (لان صورة حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الأحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد فى الجملة) فلا يندرج الميت مع وجود الحى مضافا الى ان الميت حيث يموت لايمكن فى حقه تجديد النظر والحى يمكن ذلك فيه وقد حصل تغير الفتوى من تجديد النظر كثيرا فالحق ان لامجال لتقليد الموتى مع وجود المجتهدين الأحياء خصوصا والحوادث تطرأ بالمستجدات على مرور الزمن والجديد لابد له

من نظر والتبعيض فى التقليد لا ظاهرة معقولة له (على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة) المتحدث عنها وهى تقليد الميت (اجتهادية وفرض العامى فيها) اى فى المسئلة الاجتهادية (الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز) من المجتهدين (ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه) بالجواز لتقليد الميت (فيها دور ظاهر) فان فتواه بالجواز فتوى ميت بالفعل والكلام فى فتوى الميت انها تقبل اولا (وان كان) المجتهد المفتى بالجواز (حيا فاتباعه فيها) اى فى مسئلة جواز تقليد الميت (والعمل بفتوى الموتى فى غيرها بعيد عند الأعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علماءنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الأصحاب) :

(خاتمة : فى التعادل والترجيح : تعادل الأمارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل بأحدهما لا نعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم) اى من اهل الخلاف (من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الأصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه) يترجح به احدهما على الثانى (لوجوب المصير اليه) اى الى ذى المزية (اولا عند) بروز (التعارض وعدم امكان الجمع) بينهما بتخصيص العام مثلا او تقييد المطلق الى امثال ذلك (ولما كان تعارض الأدلة الظنية عندنا منحصرا فى الأخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها) اى الى الأخبار (وهى كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بأمور - الأول - كثرة الرواة) لاحدهما بالنسبة الى الأخر (كأن يكون رواة احدهما اكثر عددا من) رواة الخبر (الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الأكثر ابعد عن الخطأ

من الأقل لان كل واحد) من رواته (يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره) ممن روى الخبر بعينه (قوى حتى ينتهى) من كثرة الرواة له (الى التواتر المفيد لليقين) بصدوره عن الحجة (الثانى) من المرجحات (رجحان راوى احدهما على راوى الآخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط) للمروى (قال المحقق رجح الشيخ بالضابط والأضبط والعالم والأعلم محتجا بان الطائفة قدمت مارواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بأن رواية العالم والأعلم ابعد عن احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى ـ الثالث) من المرجحات (قلة الوسائط وهو علو الأسناد فيرجح العالى لأن احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة فى النهاية علو الأسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره) اى انه قل مايحصل اسناد عال (وايضا فان احتمال الخطأ والغلط فى العدد الأقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فى الخبرين او تساووا فى الصفات) وان لم يتحدوا فى الأعيان (واما اذا تعددت) اشخاص الرواة فى الخبرين ولم تتحد (وكانت صفات الأكثر اكثر فلا) تقدم للأقل رواة من الاكثر رواة (وهذا الكلام) عند المصنف (ليس بشىء لان تأثير الندور) وقلة الحصول فى الخارج لعلو الأسناد وهو المراد بقوله (فى مثله : غير معقول) اى انه لايتعقل من قلة حصوله فى الخارج مرجوحيته فان الكلام فيما اذا حصل هل يكون به الخبر الواجد له راجحا على الأخر بسببه اولا وهذا الأمر لايتفاوت فيه قلة حصول الخبر العالى الاسناد او كثرته وانما الكلام على هذه المزية (واشتراط الأتحاد) فى رواة الخبرين

(او) مع عدم اتحاد الاشخاص (المساواة فى الصفات مستدرك لان المفروض فى باب التراجيح استئثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو) اى الاستئثار (انما يكون مع الاستواء فيما عداها) اى عدا هذه الجهة المرجحة (اذ لو وجدت مع) الخبر (الآخر) جهة من طراز (مايساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها) اى الى تلك الجهة التى فرضت مرجحة كعلو الأسناد (ومنها) اى من مرجحات احد المتعارضين من الخبرين (الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه) والذى يشخص انه باللفظ او بالمعنى قول الراوى نفسه انه روى لفظه او روى معناه (وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والآخر المعنى وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه بذلك فينبغي ان يؤخذ المروى لفظا : ثم قال المحقق هذا حق لانه ابعد عن الزلل والعجب منه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة) فالضبط والمعرفة شرط فى اصل قبولها وبدون ذلك لاتقبل بالمرة (وتعليله ترجيح اللفظ بانه أبعد من الزلل يقتضى التقديم) للفظ على المعنى (مطلقا) اى حتى لو كان راوى المعنى ضابطا عارفا (لا) انه يقتضى التقديم (مع عدم الضبط والمعرفة فى راوى المعنى كما شرطه الشيخ) حيث قال وان لم يوثق منه بذلك فينبغي ان يؤخذ المروى لفظا فان اللازم ان يقال لايؤخذ به بالمرة حتى مع عدم المعارض (ومنها) اى من المرجحات (الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه - احدها - ان يكون احد لفظى الخبرين) المحكيين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر) حيث يكونان قد رويا

روايتهما باللفظ اما حيث يكون امرهما معا رواية المعنى ويستويان فى الضبط والمعرفة ويكون اللفظ لهما فلا ترجيح لأن كون احدهما فصيحا فى تعبيراته والآخر فاقدا لذلك والمحتوى من تعبيريهما واحد محفوظ مضبوط لااثر له فيما نحن بصدده وهو واضح (واما الأفصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة فى التهذيب اذ المتكلم الفصيح لايجب ان يكون كل كلامه افصح) من غيره (وثانيها) اى ثانى وجوه ترجيح متن على متن (ان تتأكد الدلالة فى احدهما بأن تتعدد جهات دلالته اويكون اقوى) دلالة (ولا يوجد مثله فى) الخبر (الآخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته) اى امثلة متأكد الدلالة (ماجاء فى بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله) تفسير لقوله ماجاء (قصر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله) وهو نص صريح فيقدم على معارضه بسبب نصوصيته وتأكد دلالته (وثالثها) اى ثالث وجوه ترجيح احد المتنين على الآخر (ان يكون مدلول اللفظ) اى هو محتوى الرواية وبه دليليتها (فى احدهما حقيقيا وفى الآخر مجازيا و) الحال انه فى مجازيته (ليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة) فيه نظر اذا كانت المجازية محققة وطافحة بالمعنى المراد طفوح الحقيقة بذلك (او يكون فيهما) معا (مجازيا لكن مصحح التجوز اعنى العلاقة) المصححة (فى احدهما اشهر واقوى واظهر منه فى الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والأظهر) بما يؤثر ذلك فى طفوح المحتوى والا فلا (ورابعها) اى الوجوه المقدمة لمتن على متن (ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج : وقد ذكر بعض الناس ههنا) اى فى مرجحات متن على متن (وجوها أخر كثيرة والمقبول منها داخل فى عموم ماذكرناه وان كان فى كلام الكل) من

الذاكرين لهذه الوجوه (مفردا بالذكر) على حده (كترجيح العام الذى بقى على عمومه و (لم يخصص والمطلق الذى) بقى على اطلاقه و (لم يقيد على) العام (المخصص و) المطلق (المقيد وكترجيح مافيه تعرض للعلة على مااقتصر فيه على الحكم) فقط (وكترجيح مايكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ماهو اكثر) احتمالا (كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها) اى هذه الامور (فيما ذكرناه ان الأول) وهو ترجيح العام الذى لم يتخصص والمطلق الذى لم يتقيد على العام المخصص والمطلق المقيد (يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز) وقد عرفت منا مافى هذا المرجح من كلام (والثانى) وهو ترجيح مافيه تعرض للعلة على مااقتصر فيه على الحكم : يرجع (الى ترجيح الاقوى دلالة على الأضعف لان التعليل) للحكم (يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث) وهو ترجيح مايكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ماهو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة يرجع الى ترجيح الاقوى دلالة على الأضعف لان الأقل ابهاما اقوى من الاكثر ابهاما :

(ومنها) اى من المرجحات (الترجيح بالامور الخارجية) عن المتن والسند (وهى اربعة ـ الأول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح على مالا يؤيده دليل ـ الثانى ـ عمل اكثر السلف بأحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الأمام فى جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب ـ الثالث ـ مخالفة احدهما للأصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة : وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ : حجة الأول) وهو مقدم المخالف (وجهان ـ احدهما ـ ان المخالف للأصل ويعبرون عنه بالناقل) اى انه

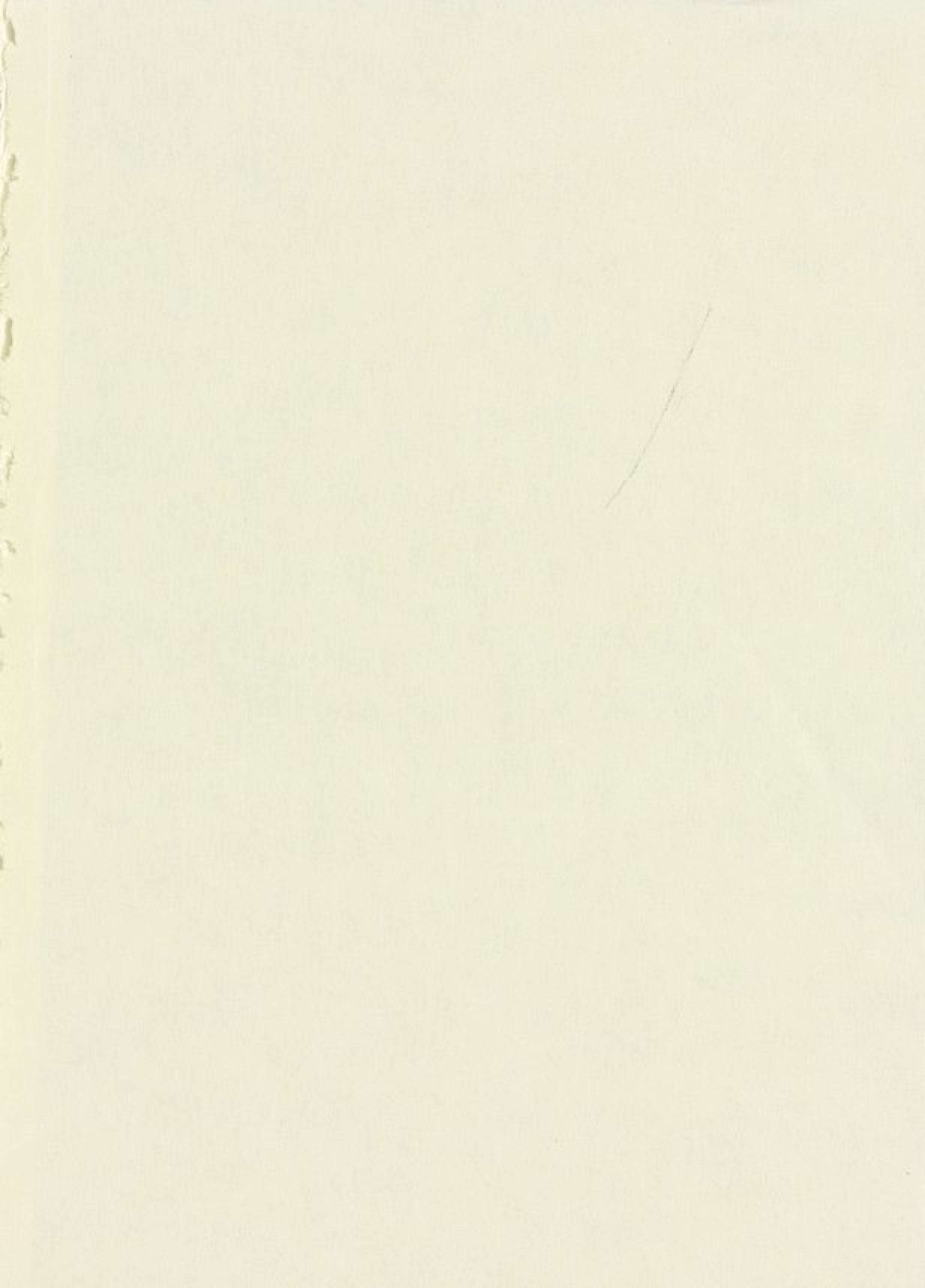
بمخالفته له ينقل عنه لان الأصل لاموضوعية له مع الدليل (يستفاد منه مالم يعلم الا منه والموافق) للأصل (يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل) بموافقته للأصل العقلائى (فكان اعتبار الأول) الذى فيه جديد فائدة (اولى) مما فائدته مندكة فيما سواه : وهذا استدلال فارغ فان هذه الاعتبارات استحسانية محضة لادخل لها بواقعيات الأمور (والثانى) من الوجهين (ان العمل بالناقل) الذى هو مخالف للأصل (يقتضى تقليل النسخ لأنه يزيل حكم العقل فقط) واطلاق النسخ هنا لغوى لاشرعى (بخلاف المقرر فأنه) حيث نقدمه على الناقل (يوجب تكثيره) اى تكثير النسخ (لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل) وهذا القول سفسطة لأننا عند تعارض الناقل والمقرر وتقديمنا للمقرر لاندع مجالا للناقل حتى يقال انه نسخ حكم الأصل (وحجة) القول (الثانى) وهو تقديم موافق الأصل على مخالفة (ان حمل الحديث على مالا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الأكثر فائدة اولى) وهذا الكلام لاينطبق على الخبر الموافق للأصل بل انطباقه على المخالف واضح فكيف استدل به من رجح الموافق مضافا الى ان مفاده شعرى اعتبارى محض (والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه) لانتعقل ان ترجيح الناقل عند معارضته بالمقرر يستلزم تقديم المقرر عليه بل ترجيحه يستلزم اسقاطه والأعراض عنه كما فى كل ترجيح (وذلك) اى ترجيح الناقل (يقتضى كونه) اى كون المقرر (واردا حيث لاحاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد) لحكم العقل (وقد علم مرجوحيته) اى التأكيد بالنسبة الى التأسيس وهذا الكلام يؤيد القائلين بتقديم المخالف لا المقرر (بخلاف ماذا رجحنا المقرر فأن

ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه) وكما اسلفنا ان المتعارضين يتمانعان حتى يترجح احدهما على الآخر فاذا ترجح المقرر لم يبق مجال للناقل لا انه يقتضي تقدمه عليه (فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة) - لا - ورود الا لما قيل بحجيته (اما الناقل فظاهر) سقوطه بترجيح المقرر عليه (واما المقرر فلو روده بعده) لااثر لزمان الورود انما الأثر لحجية الوارد فحيث ترجح المقرر لاعتضاده بالأصل نعتبره هو الوارد في موضع الحاجة (فيؤسس مارفعه الناقل) والذي يرفعه الناقل هو حكم الأصل والمقرر عندما يترجح يأتي الى ذلك المرفوع فيثبته (فيكون هذا) اى المقرر (اولى) من الناقل : وكل ماذكروه هنا تصويرات اعتبارية زائفة والحق ان المقرر حيث نقدمه لان الأصل يقويه ويعاضده (وكلتا الحجتين) المذكورتين لمرجح المخالف والموافق للأصل قرأت مافيهما من مؤاخذات ولذلك (لاتنهض بأثبات المدعى) واقصى ماقاله مقدم الناقل ان فيه فائدة جديدة تأسيسية واسلفنا ان هذا اعتبار لايثبت الحجية كما ان اقصى مامع مقدم المقرر انه معتضد بالأصل مؤيد به وهذا اولى من ذاك بالاعتبار لما فيه من التقوية (قال المحقق بعد نقله للقولين) المذكورين (و) نقله (حاصل الحجتين ونعم ماقال الحق انه اما ان يكون الخبران عن النبي او عن الأئمة فان كان عن النبي) وصح سندا ومتنا (وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للأصل ام لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الأئمة وجب القول بالتخيير) مطلقا (سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة التاريخ مفقودة هنا والنسخ لايكون بعد النبي الرابع) من المرجحات (ان يكون احدهما موافقا لأهل الخلاف والآخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في

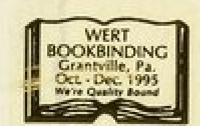
الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق) مفادها الأخذ بما خالف القوم (وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك مافيه مع انه قد طعن فيه) اى في هذا الخبر (فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بأن الأبعد) عن العامة (لايحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى مالايحتمل) التقية (قلنا لانسلم انه) اى المخالف (لايحتمل الا الفتوى لانه كما جازت الفتوى لمصلحة يراها الأمام كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يراها ويعلمها الأمام وان كنا) نحن (لانعلمها فأن قيل) ان (ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لامطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلأن رد الأستدلال بالخبر بأنه اثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لامانع من اثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم تثبت صحته فلا ينهض حجة) على اثبات مسألة علمية (واما ثانيا فلأن الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ماهو المعلوم من احوال الأئمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح) للمخالف على الموافق للقوم (فكلام الشيخ عندى هو الحق) :

وفى ليلة الاربعاء ثالث ربيع الثانى من سنة الف واربعمائة
وثمانية للهجرة النبوية تم تدوين هذا الشرح الجليل
على معالم الأصول على يد مؤلفه محمد بن
محمد طه بن نصر الله الحويـــزى
الكرمـــــى
فى مدرسته العلمية فى الاهواز
ولنحمد الله شاكرين
١٤٠٨
ـــــ
هـ

فهرست اسنى المغانم




VETUS & NOVUM TESTAMENTUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
Oct - Dec 1995
We're Quality Bound

كتب المؤلف الناجزة من الطبع

ـ فى النحو ـ

(١) التحفة المحمدية بكليات القواعد النحوية طبع مرات عديدة

(٢) حل الطلاسم من شرح الألفية لابن الناظم

ـ فى المنطق ـ (٣) التقريب الى حواشى التهذيب طبع ثلاث مرات

(٤) النفحات المحمدية فى مهمات المسائل المنطقية

ـ فى المعانى والبيان ـ

(٥) الوشاح على الشرح المختصر لتلخيص المفتاح فى ثلاثة اجزاء طبع مرتين

ـ فى الاصول ـ (٦) القول المسدد فى اصول محمد

(٧) الهداية فى تلخيص وتوضيح الكفاية

(٨) طريق الوصول الى تحقيق كفاية الاصول فى اربعة اجزاء طبع مرتين : وهذا الكتاب الذى بأيدينا

ـ فى الفقه ـ (٩) القول الجامع فى تحرير فروع الشرائع

ـ فى التفسير ـ (١٠) التفسير لكتاب الله المنير فى ثمانية اجزاء

ـ فى نهج البلاغة ـ (١١) بحوث وآراء فى ستة اجزاء

ـ فى علم الكلام ـ (١٢) احسن الأثر فى شرح الباب الحادى عشر

(١٣) نتائج الفكر فى شرح الباب الحادى عشر فى اربعة اجزاء

(١٤) الثانى والثالث من الحياة الروحية فى التعليق على محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية

ـ فى الأدب والاخلاق ـ (١٥) عواطف ثائرة

(١٦) والأول والرابع من الحياة الروحية : هذا فضلا عما نشرناه فى العرفان والنهج والعدل والايمان ومكتب اسلام وغيرها طوال اكثر من عشر سنين

القيمة ١٠٠٠ ريال